

سماحة العلامة الشيخ
الأستاذ الدكتور
حسن محمود عبد اللطيف الشافعي
رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة
عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

المدخل إلى الفلسفة العامة

(والفلسفة الإسلامية)

دار البصائر





لمحات من الفكر الكلامي
لسماحة العلامة الشيخ
الأستاذ الدكتور
حسن محمود عبد اللطيف الشافعي
الرئيس السابق للجامعة الإسلامية بباكستان
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
دار البصائر
فصول في التصوف
الأستاذ الدكتور
حسن محمود عبد اللطيف الشافعي
الرئيس السابق للجامعة الإسلامية بباكستان
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
دار البصائر
دار البصائر

المدخل إلى الفلسفة العامة

(والفلسفة الإسلامية)

سماحة العلامة الشيخ
الأستاذ الدكتور
حسن محمود عبد اللطيف الشافعي
الرئيس السابق للجامعة الإسلامية بباكستان
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

المدخل إلى الفلسفة العامة
(والفلسفة الإسلامية)



الإدارة: ١٢٩ الزهراء مدينة نصر. القاهرة.
تليفاكس: ٠٠٢ ٠٢ ٢٤ ١١١ ٤٤١. محمول: ٠١٦٨٨٣٣٥٢٥
مركز التوزيع: ٢٢ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر. القاهرة.
هاتف: ٠٠٢ ٠٢ ٢٥ ١٤٩ ٦٣٣. محمول: ٠١٠٠٢٤٣٦٢٦٣

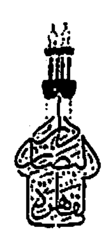
الطبعة الأولى
1433هـ / 2012م

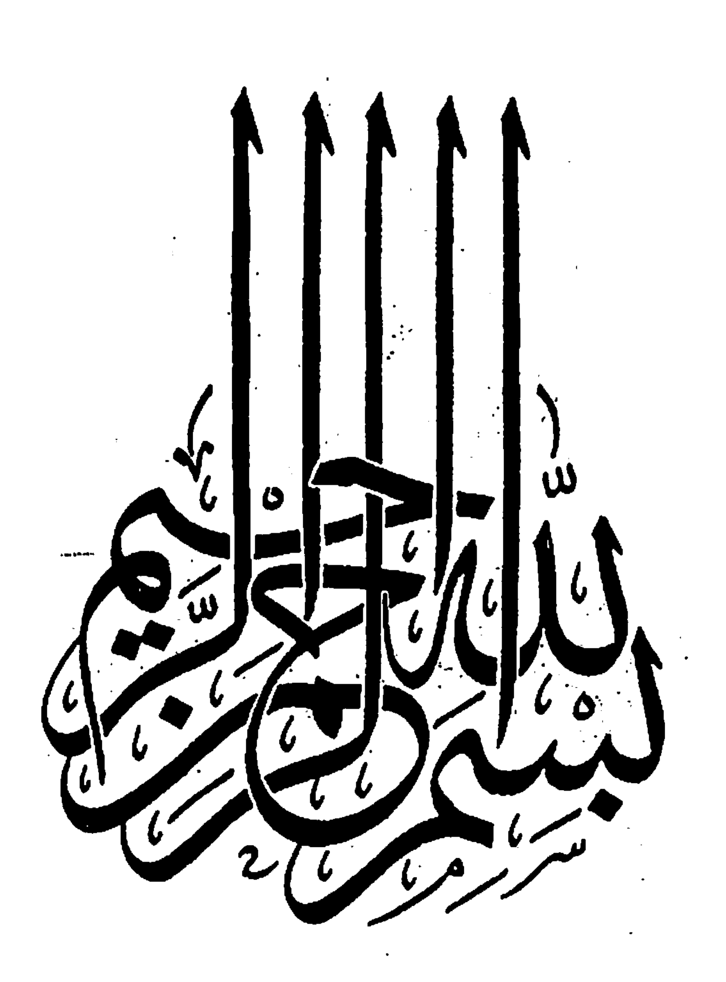
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٢٠١٢/٢١٢٧
الترقيم الدولي
I.S.B.N. 978-977-489-095-6

سماحة العلامة الشيخ
الأستاذ الدكتور
حسن محمود عبد اللطيف الشافعي
الرئيس السابق للجامعة الإسلامية بباكستان
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

المدخل إلى الفلسفة العامة

(والفلسفة الإسلامية)





بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين، وإخوانه النبيين، وأنصار الحق في كل حين.

وبعد،،،

فهذه فصول كتبت لقراءٍ يخطون خطواتهم الأولى في رحاب الدراسات الفلسفية، تحاول أن تجلو أمام أعينهم جوانب الصورة بوجه عام، وتوضح لهم معالم الطريق، وتزودهم بالزاد الضروري والأدوات اللازمة لهم، إذا ما أرادوا استكمال رحلتهم النبيلة في صحبة الفكر الإنساني الفلسفي، واستيعاب تراثه العريق وواقعه المعاصر.

إن كل إنسان -بحسب حظه من الإنسانية- يجد من نفسه الدافع إلى فهم ذاته وطبيعة شخصيته ومغزى تجربته الحياتية، وحقيقة الواقع الكوني من حوله، وهذا ببساطة هو التفلسف بعينه، وطبعي أن يكون لكل إنسان منه حظ مقسوم وقدر معلوم، غير أنه قد يغلب على بعض النفوس والعقول الاستغراق في هذا التساؤل والبحث، فتهمل قليلًا أو كثيرًا مطالب الحياة العادية، وتعكف على التأمل في هذه القضايا المصيرية، وما يتصل بها من أزمات الحاضر ومشكلات الواقع ونوازله المتجددة، وتستعين على ذلك بحصاد السابقين بمن شغلتهم هذه القضايا وأمثالها من قبل، فيظهر عندئذ من يُسمَّون فلاسفةً أو حكماءَ أو مفكرين، فهل من الحصافة أو حسن الفطنة أو الإخلاص للنفس أن نهمل جهودهم، ونُغفِلَ تجاربهم، ونحن نعاني ما يعانون ونطلب ما يطلبون؟!

وفي محاولتنا التعرف على معالم الطريق الفلسفي، والإلمام بسماته المميزة، وأطواره البارزة، في مسيرته الطويلة، لدى الشرقيين والغربيين، فقد ضمنًا هذه

المقدمة: نظرة عامة إلى طبيعة التفلسف في باب افتتاحي، ثم أتبعناه بباب آخر عن أهم المجالات أو المشكلات التي يعنى بها الفلاسفة، وكان الباب الثالث تتبعًا تاريخيًّا موجزًا لأطوار هذا اللون من الفكر الإنساني، في الشرق والغرب على السواء.

وقد روعي في كتابة هذه الفصول، على كل حال، أن تقدم لقرائها ما يعينهم على أن يواصلوا قراءاتهم -بأنفسهم- في هذا المجال على هدى وبصيرة، وأن يضعوا تراث أمتهم الفكري في مكانه الصحيح من تراث الإنسانية، دون تردد أو تعصب، أملًا في أن يتمكن هؤلاء القراءُ من النهوض بالرسالة التي نعمل لها جميعًا؛ ألا وهي تجديد هذا التراث وتجديد الحياة به، والإسهام بذلك في تيار الحضارة الإنسانية العام.

والله ولي التوفيق

الباب الأول

معنى الفلسفة – وعلاقاتها وفروعها

الباب الأول

معنى الفلسفة، وعلاقاتها وفروعها

تمهيد:

كلمة «الفلسفة» يونانية الأصل دخلت العربية في عصر الترجمة، ومعناها في أصلها «محبة الحكمة» ثم صارت اسمًا للعلم المعروف، نص على ذلك أوائل المتصلين بالفلسفة الإغريقية من العرب كالكندي والفارابي وغيرهما[1]، وقد استخدمتها العرب مع كلمة أخرى عربية الأصل هي «الحكمة» عنوانًا لنوع خاص من المعرفة أو الدراسة العقلية للوجود، وسمي المشتغل بها والمتوفر عليها «الفيلسوفَ أو الحكيمَ»، بصرف النظر عن فروق خاصة قد تميز مدلول كل كلمة عن مدلول الأخرى[2].

ولكن ما معنى الفلسفة أو الحكمة، أو ما حقيقة هذا العلم الذي يشتغل به الحكيم أو الفيلسوف؟ الواقع أن هناك طائفة من الباحثين يفضلون ألا يقدموا للفلسفة تعريفًا معينًا، وربما قرر بعضهم أن الحصول على تعريف فني لها في بداية دراستها أمر متعذر، ولموقفهم هذا أسباب منهجية عامة، وأسباب خاصة ترجع إلى طبيعة الفلسفة نفسها، ومن تلك الأسباب:

أ- أن التعريف الحقيقي لأي علم لا يكون إلا بعد الإلمام بمسائله ومباحثه، وكل تعريف يذكر في مقدمة أي علم لا يعدو أن يكون «رسمًا» أو إيضاحًا عامًّا لمعناه أو تعريفًا مؤقتًا به، وليس حدًّا أو تعريفًا حقيقيًّا.

---

(١) انظر الكندي: «رسائل» (١/ ١٧٢)، «ابن أبي أصيبعة»: (٢/ ١٣٤)، «الفارابي» «المجموع٢».

(٢) انظر عبدالحليم: «التفكير الفلسفي» (٢/ ٧-١٥).

ب- وأنه بالنسبة للفلسفة بخاصة: فإن غموض معناها وتطوره، من عصر إلى عصر، يجعل من الصعب الاتفاق على تعريف محدد لمعناها الاصطلاحي[1].

ومع تقديرنا للدواعي المذكورة فلعله من الخير للمبتدئ أن يرتضي لنفسه واحدًا من هذا التعريف العام في بداية اتصاله بالفلسفة، حتى يتحقق له الإلمام بمسائلها وبالاتجاهات المختلفة حول مهمتها وطبيعتها، فيزداد معرفة بها أو يصل بنفسه إلى «التعريف الحقيقي» لها. وسنحاول أن نسلك إلى هذا الغرض - أعني الوصول إلى تعريف عام مؤقت للفلسفة- طريقًا يبدو لنا سهلًا خاليًا من عقبات الاصطلاحات الفنية والخلافات المذهبية، وحتى لا ندفع المبتدئ إلى الإعراض عن دراسة الفلسفة والنفور من التفلسف من أول الأمر.

ويتمثل هذا الطريق، الذي سلكه باحثون من قبل،[2] في المقارنة بين ما يمكن أن نطلق عليه «الفلسفة الشخصية» أو الفلسفة بمعناها الدارج، والفلسفة «الاصطلاحية» أو الفلسفة بمعناها العلمي. ثم نشفع هذه المحاولة للتعرف -بصفة مؤقتة- على المعنى العام أو التمهيدي للفلسفة، باستعراض موجز لوجهات نظر فلسفية مختلفة إلى معنى الفلسفة ومهمة الفيلسوف، وذلك من خلال الفصل الأول، الذي يليه فصل ثان يتحدث عن علاقة الفلسفة بغيرها من فروع المعرفة؛ ليزداد معنى الفلسفة تميزًا ووضوحًا، ثم نختم هذا الباب الأول بالفصل الثالث، الذي يعرض لأقسام الفلسفة أو تصنيف العلوم الفلسفية، آملين أن تؤدي هذه الفصول الثلاثة إلى إلقاء بعض الضوء على معنى الفلسفة؛ كي يمضي الدارس المبتدئ بعد

---

(١) انظر جعفر: «دراسات» (ص١٠)، زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة» (ص٦٢).

(٢) هنتر ميد: «الفلسفة» (ص١٨-١٩)، وهويدي: «مقدمة» (ص١٠).

ذلك في دراستها على هدى وبصيرة، ويعمل على اكتشاف التعريف الحقيقي للفلسفة باعتبارها علمًا، من خلال دراسته التفصيلية لمسائلها وأبحاثها واتجاهاتها المختلفة.

***

الفصل الأول
معنى الفلسفة

أ- الفلسفة الشخصية والفلسفة الاصطلاحية:

لكل إنسان أيًا كان حظه من الثقافة والخبرة نظرة معينة، إلى الحياة والأشياء، تحدد سلوكه وتعينه على اتخاذ القرارات في المواقف المختلفة، وهذه النظرة الخاصة تتمثل في مجموعة من المبادئ أو المعتقدات يؤمن بها المرء أو يعتقد صحتها، ويدبر في ضوئها شئون حياته الخاصة، حتى لو بدا له أحيانًا أنه يتصرف بطريقة تلقائية أو عفوية، دون استرشاد بمبادئ معينة. فقد يعتقد شخص أن الحياة الإنسانية تنحصر في هذا العمر المحدود وأن السعادة تتحقق بالرفاهية المادية ولا شيء وراء العالم المحسوس، وقد يرى آخر أن هذه الدنيا مرحلة ممهدة للحياة الحقيقية في الآخرة وأن للسعادة أسبابًا ومراتب عديدة أعلاها راحة الضمير ومرضاة الله... وليس من الضروري أن يستند كلا الاعتقادين إلى براهين نقلية أو عقلية، أو حجج استدلالية، أو قصد واع للموازنة والاختيار بين المبادئ المتعارضة.

وغالبًا ما يكتسب الناس معتقداتهم وآراءهم من خلال تجاربهم المحدودة، أو يمتصونها من البيئة المحيطة، أو التربية الموجهة، دون أن يفكروا فيها، أو يضعوها يومًا موضع النظر والتمحيص، أو يشعروا بحاجتها للاستناد إلى حجة نظرية أو برهان عقلي، ما لم يصطدموا بظروف غير عادية أو يمروا بأزمة شخصية تدفعهم إلى ذلك... ولكن هذه المبادئ أو المعتقدات توجه حياتهم وتؤثر على استجابتهم للمواقف المختلفة ومثل هذه المبادئ والمعتقدات التي لا تعتمد على أسس نظرية، ولا بحث سابق، هي ما يطلق عليه عادة: «الفلسفة الشخصية»، وهي ما يقصده الرجل العادي حين يقول: «إن لي مبادئي أو

فلسفتي الخاصة». وهذه المبادئ قد تعين صاحبها على التصرف السليم في المواقف المختلفة، حتى ليصفه البعض بأنه حكيم؛ أي «حسن التدبير للشئون العملية»[1]، التي تقع في نطاق حياته الشخصية.

أما «الفلسفة الاصطلاحية» -أي الفلسفة باعتبارها علمًا يدرس ويشتغل به المختصون في أقسام الفلسفة ومعاهدها المتخصصة -فهي لون آخر من الحكمة النظرية التأملية، يقوم عادة على البحث والفحص والنظر المتعمق من أجل الوصول إلى أسس عقلية لما يمكن أن يتبناه أصحابها من مبادئ وأفكار، ولكي يتبين الفرق بين الفلسفة -بهذا المعنى الفني المتعارف عليه بين الفلاسفة والدارسين للفلسفة- والفلسفة بالمعنى الشعبي أو الفردي الذي سلفت الإشارة إليه سنقارن بينهما فيما يلي على نحو تفصيلي إلى حد ما.

لكنا نود قبل ذلك أن نشير إلى حقيقة بسيطة وإن كانت هامة: هي أن الفلسفة بالمعنى الفني ليست مقطوعة الصلة بالفلسفة الشعبية أو الشخصية بل هي امتداد لها في الواقع، وذلك أن المرء قد يشعر -وخاصة إذا كان موهوبًا أو صادفته أزمة عقلية- بحاجته إلى تأصيل معتقداته الخاصة، أو إعادة صياغتها، أو إقامتها على أساس عقلي برهاني يرضي عقله وقلبه معًا، بعد أن كان يتقبلها تقليدًا، ويطبقها عن تلقائية ومجاراة، دون وعي فكري أو يقظة روحية، وهو هنا في هذه اللحظة يدق أبواب الفلسفة بمعناها العلمي، فإذا دفعته تلك اليقظة الفكرية إلى أن يعرض آراءه الجديدة -بما تقوم عليه من أصول نظرية وأسانيد عقلية- على الآخرين، أو يدونها لنفسه على نحو واضح دقيق، فإنه عندئذ يدخل رحاب الفلسفة من أبوابها الطبيعية، وقد يحتل مكانه في تاريخ الفكر الفلسفي

---

(١) انظر هويدي: «مقدمة» (ص١٠-١٢)، عبدالحليم محمود: «التفكير الفلسفي» (٢/ ٧-١٠).

فيلسوفًا معترفًا به، بقدر ما في مذهبه أو آرائه من إحكام وقدرة على الإقناع، أو ما يقدمانه من معونة على حل بعض المشكلات الفكرية والعملية التي تؤرق الآخرين.

وهكذا نجد أن الفلسفة بالمعنى الأول تكاد تكون هي نقطة البداية للفلسفة بالمعنى الثاني فالفيلسوف لا يخلق المشكلة، أو يبتدع موضوع البحث، وإنما هو يستخلصه -بذكائه وكفايته الفنية- من حياته أو حياة الناس حوله، والمشكلات التي تؤرقهم. والفلسفة لا تقوم في فراغ، وإنما تتأثر بالمعارف العامة، وبالتراث والمستوى الفكري والحضاري للمجتمع الذي تنشأ فيه، وكل ما في الأمر أنها تستخدم منهج التحليل لكي تصل إلى طبائع الأشياء وعللها الأولى، ولا تسلم إلا بما ينتهي إليه البرهان العقلي والاستدلال الحر الذي لا يخضع إلا للحقيقة ومحبة الحكمة[1]، ثم تركب نتائج ذلك كله فيما تقدمه من فكر مترابط يفسر المشكلات ويرسم طريق حلها.

والآن فلنذكر بعض الفروق بين النوعين:

١ - الفلسفة الفردية عادة جزئية، بحكم أنها نبعت أصلًا من تجربة شخصية محدودة، وتستخدم عادة في حل مشاكل فردية أو اجتماعية محدودة، فإذا حاولنا رفعها إلى مستوى أعلى لتواجه مشكلات مجتمع بأسره أو الإنسانية في عمومها فإنها تفشل لا محالة. أما الفلسفة بمعناها العلمي فإنها «كلية» بطبيعتها؛ لأنها تنظر في وقائع حياة مجتمع ما، وتلخصها في مسائل وصيغ عامة مجردة، وإن كانت في الأصل مستخلصة من الحياة الواقعية. وهي في بحثها عن الأصول النظرية، والأسس التي تقوم عليها تلك المسائل، تعطيها طابعًا كليًا عامًا،

---

(١) هويدي: «مقدمة» (١٣)، هنترميد: «الفلسفة» (١٠-١٦).

وتخلصها من الوضع الواقعي المتعين لترتفع إلى مستوى المبادئ الكلية المجردة. وهي أيضًا تهدف لحل مشكلات الجماعة لا المشكلات الشخصية للفيلسوف الذي أنتجها فحسب، بل قد يبلغ الطموح أو الغرور ببعض المذاهب أو النظريات الفلسفية أن يزعم التصدي لمشكلات الإنسانية كلها في عصر من العصور، أو فيما يأتي من العصور إلى أبد الآبدين.

٢- الفلسفة الفردية غالبًا ما توجد في حالة ضمنية غير واعية، وذلك لأن الإنسان العادي يتسم بالميل إلى التقليد والانسياق مع تيار الحياة الجارية، ولا يتمتع «بالدهشة» الفلسفية أو الروح النقدية أو الدربة البحثية، ولذا فإن أفكاره كما أسلفنا ليست منظمة ولا تقوم على يقين عقلي بل على مجرد القبول والتسليم، وهذا هو السبب في أنه كثيرًا ما يعجز عن بيان أفكاره ومعتقداته وشرحها للآخرين، رغم وجودها في ضميره بصورة غير واعية. أما الفلسفة العلمية فهي عقلانية واضحة، والفيلسوف المنهجي يضع أفكاره بصورة صريحة ظاهرة، منظمة ومترابطة؛ إذ يحدد أسسها العقلية، ويستخلص نتائجها المنطقية في وضوح واتساق فكري؛ ولذا فهو يكون قادرًا على عرضها بدقة، والإجابة عما قد تثيره من إشكالات، وذلك بسبب ما يتمتع به من موهبة عقلية غير عادية، ومن دربة ومنهجية وخبرة بالتراث الفلسفي، وحرصٍ على الالتزام بنتائج البرهان العقلي وبعد عن الذاتية، أو الانسياق المغرور مع الدوافع الشخصية.

٣- الفلسفة الشخصية تتسم عادة بضيق الأفق والانحصار في الذات، وقلما يشعر صاحبها -ما لم تصادفه ظروف غير عادية- بحاجته إلى مراجعة نفسه أو الإفادة من غيره، وقد يركبه الغرور أو التعصب فيظن أنه قد احتوى الحكمة كلها، ولا يشعر بالحاجة إلى الاستماع إلى الآخرين. وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى ظروف حياة الشخص العادي العملية، وضيق نطاق تجربته وخبرته، ولكن الفلسفة الفنية المتخصصة تمتاز بسعة الأفق، والفيلسوف المنهجي المدرب -

بحكم خبرته وروحه النقدية وحياة التأمل التي يحياها- يكون في العادة بعيدًا عن عيوب التعصب والغرور، مستعدًّا أن يعطي الفرصة للرأي الآخر، ويفيد منه في تعديل موقفه أو إعادة صياغته، وأن يبحث عن الحكمة أنى وجدها، لا يبالي من أي وعاء خرجت، ويحترم الحقيقة ولو على لسان خصمه، وقد عرَّف المفكرون الحكمة بأنها القدرة على فهم الآخرين، وقد أوصانا كثير من الأئمة المسلمين -وخاصة الإمام الغزالي- بألا نعْرِفَ الحقَّ بالرجال ولكن نعرف الرجال بالحق.

٤- وآخر ما نعرضه من فروق بين الفلسفتين: هو أن الفلسفة الشخصية تصاغ عادة في لغة بسيطة ساذجة إن لم يعجز صاحبها تمامًا عن عرضها، أما الفلسفة المنهجية فإنها تصاغ عادة في لغة فنية، تزخر بالمصطلحات والعبارات الدقيقة، التي تحتاج إلى خبرة ودراية لتحديد مدلولاتها العلمية. وهذا ناشئ من طبيعة المعاني التي تعبر عنها الفلسفة الفنية؛ إذ هي عادة من الدقة والتجرد والتعقيد أحيانًا، بحيث يتعذر وضعها في لغة بسيطة عادية تجني عليها وتشوهها، أو تضِيقُ عن استيعاب معانيها المركبة الدقيقة، وهذه الصياغة الفنية الاصطلاحية لا تتعارض -بالضرورة- مع مقتضيات الوضوح والتحديد التي أشرنا إليها في الفرق الثاني الذي بيناه آنفًا، بل قد تكون هي السبيل إلى الوضوح والتحديد. وشأن الفلسفة في ذلك شأن غيرها من «العلوم» التي تعتمد على كثير من المفاهيم الأساسية، التي يعبر عنها برموز وعبارات واصطلاحات قد تخفى على غير المتخصص، ولكنها غدت من لوازم اللغة العلمية. وكل ما نستطيع أن نطالب به الفلاسفة والعلماء هو أن يعرفوا ألفاظهم ويحددوا مدلولاتها بوضوح،

ثم يستخدموها بدقة واتساق على امتداد بحوثهم، فلا يقع قراؤهم في حيرة أو اضطراب[1]، وهذا ما يحرص عليه الفلاسفة الحقيقيون.

ب- خطوات الموقف الفلسفي:

والآن، وقد عرفنا شيئًا عن «معنى الفلسفة» باعتبارها علمًا، وعن صلتها بالمعارف أو المعتقدات الشخصية، وعن الفروق التي تميزها عنها في الوقت نفسه، فلعله مما يزيدنا معرفة بهذا المعنى أن نتعرف طبيعة «الموقف الفلسفي» الذي يميز طريقة الفيلسوف في تناول شئون الواقع، عن طريقة الرجل العادي في هذا التناول؛ فنعرف بذلك كيف يظهر الفلاسفة وكيف يفرزون أفكارهم ومذاهبهم، التي تتسم بالسمات الأربع -التي سبق بيانها- فنقول إن سمات هذا الموقف الفلسفي تتمثل فيما يلي:

١- الابتعاد -شيئًا ما- عن تيار الحياة اليومية والعودة إلى الذات أي إلى حياة التأمل والفكر، والمقصود بهذا أن الفيلسوف لا ينساق -كما هو شأن الرجل العادي- مع أحداث الحياة وثرثرتها اليومية، ويستهلك نفسه مع مطالبها العملية، ويتقبل أحكامها الذائعة، بل إنه يجد نفسه مضطرًا أن ينخلع من هذا التيار العادي بسبب ما يعانيه من قلق وحيرة ودهشة؛ فالفلسفة تبدأ بالقلق الذي يعتري الإنسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيرًا، وتصدر عن الحيرة التي تستولي عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلًا، وتنشأ عن الدهشة التي تنتابه عند الشروع في التفكير وتغريه بحب الاستطلاع[2]. ومن ثم فإن مشاعر القلق

---

(١) راجع هنترميد: «الفلسفة» (١٦-١٩)، هويدي: «مقدمة» (١٤-٢٨)، أبو ريان «الفلسفة» (١١-١٤).

(٢) الطويل: أسس الفلسفة (١٢٥).

والحيرة والدهشة تنتزعه من تيار الحياة العادية، وتسلمه إلى حياة التأمل والتفكير، فمواجهة المشكلات لا تكفي وحدها لإيجاد موقف فلسفي، بل لابد من التوافر عليها بالتأمل العميق والتفكير الجاد، واستخدام سلاح التحليل الفكري لفهمها من أجل التغلب عليها.

٢- ويمكن أن نقول: إن الفيلسوف يقوم بعد ذلك برد الواقع إلى ذاته المفكرة، وليس المقصود بذلك هو استمراؤه الحياة الباطنية بعيدًا عن الواقع ومشكلاته، بل المقصود هو استخلاص مشكلات الواقع ودراستها، ولكن في صورة مجردة كلية، فالفلسفة ما تزال هي مناقشة الأمور الكلية الشاملة بينما يهتم العلم بالجزئيات أو الدوائر المحدودة.

ولكي يتوفر الفيلسوف بوسائله التحليلية على هذه المشكلات التي استخلصها من الواقع ليصل إلى مبادئها الأولى، فلابد له من «الخلوة العقلية» كي يقوم بهذه المهمة، حتى لا يُشغَلَ بالتفاصيل الجزئية، أو ينخدع بالصورة الساذجة، التي تبدو عليها الأشياء في الواقع، أو يخضع للأوهام الشائعة حولها. وعليه أن يرتفع إلى مستوى العقل، ويمسك بسلاح النقد ولا يخضع إلا لقوة الحق والبرهان[1]. والغاية من ذلك كله هو الوصول إلى حل أو تصورٍ صحيح - أو حتى نقد تصور زائف- للمشكلة أو المشكلات موضوع التفكير. ولكن هذا لا يتم عادة إلا من خلال نظرة كلية للكون، تحيل التدفق المستمر للظواهر الجزئية إلى كل منظم متكامل له مغزاه، وهذا يسلمنا إلى المرحلة الأخيرة في الموقف الفلسفي، إذا نجحت المرحلة الثانية في فهم المشكلات وتحليلها إلى عناصرها الأساسية.

---

(١) السابق (١٢٦)، هويدي: «مقدمة» (٢٢-٢٤).

٣- وهي العودة من الذات إلى الواقع الحيوي من جديد، ولكن من خلال رؤية فلسفية جديدة أو تأويل كلي للظواهر، يعيد تركيبها في نسق واضح مفهوم بعد أن كانت مهمته في المرحلة السابقة تنصب أساسًا على تحليلها وتشريحها. وعندئذ يعرض الفيلسوف نتيجة تأملاته وجهوده الفكرية، على نحو يتسم بالخصائص الأربع التي سبق أن لاحظناها في كل فلسفة منهجية، وهي: الوضوح العقلي، والشمول الكلي، والتسامح الفكري، والصياغة الفنية الاصطلاحية.

ولعله قد اتضح لنا الآن أن الفلسفة ليست تهويمًا وانقطاعًا عن العالم، أو استعلاء على الواقع ومشكلاته، بل هي عمل -ولكن بوسائل خاصة- لحل مشكلات الواقع وإثرائه وتعميقه، ببيان الأصول والأسس التي يقوم عليها كما أن الفلاسفة قوم عاديون -وإن كانوا يتمتعون بمواهب وقدرات خاصة- يمرون في عملية «التفلسف» بمراحل يمكن وصفها وفهمها، بقصد خدمة الحياة، عن طريق مزيد من الفهم لأبعاد التجربة الإنسانية ومعضلاتها، التي لا تكفي لمواجهتها العلوم الجزئية. ولكي نلقي شيئًا من الضوء على هذه النقطة الأخيرة وهي غاية الفلسفة ومهمة الفيلسوف فسنعرض لها في سياق تاريخي يوضح غرضنا في هذا الفصل وهو بيان «معنى الفلسفة».

ج- تطور معنى الفلسفة ومهمتها:

لقد تطور معنى الفلسفة في مختلف العصور، فاتسع يومًا حتى شمل كل ألوان المعرفة الإنسانية، وضاق حينًا حتى قصره البعض على البحث المنطقي، أو التحليل اللغوي لمصطلحات العلم. ولعله من الخير أن نستعرض بعض الاتجاهات حول معنى الفلسفة والتفلسف، وما يرتبط بذلك من مهمة أو رسالة يقوم بها الحكيم أو الفيلسوف في الحياة الإنسانية. وإليك خمسًا منها هي:

١- الاتجاه التساؤلي:

ويفهم أصحابه الفلسفة على نحو عام بالغ العموم؛ إذ هي عندهم إثارة الأسئلة وبث روح التعجب والدهشة التي تدفع إلى التفكر والبحث -حوارًا مع الذات أو مع الآخرين- حول حقائق الحياة والوجود: ما الحق؟ ما الخطأ؟ ما اليقين؟ ما جوهر الإنسان؟ ما المصير الذي ينتهي إليه؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي لا يسع إنسانًا عاقلًا ألا يفكر فيها، ومهما شقي الإنسان بهذا التفكير أو ازداد قلقًا وحيرة، فهو على أي حال يثري وجوده المعنوي، ويعمق تجربته الإنسانية.. كأنما يجد لذة وشرفًا في أن يدق باب الحقيقة سواء فتح له وأذن له بالدخول، أو طال به الوقوف والمثول؛ إذ ليس من الضروري لدى التساؤليين الحصولُ على حل، أو الوصول إلى جواب، بقدر ما هو ضروري أن نتعود ونتعلم إثارة السؤال، ونكتسب روح البحث، فحسن السؤال -كما يقول العرب- نصف العلم، ومن ثم فهم لا يهتمون ببناء مذهب متكامل قدر ما يهتمون بتوجيه السؤال الدقيق، وتعود التفكير العميق.

وقد يعد سقراط نموذجًا للفيلسوف التساؤلي: بدهشته الحكيمة، وإثارته للمشكلات الجادة، وحواره الخصيب الذي يولد المعاني من الأذهان، ويستنبت الأفكار في القلوب. وبتواضعه النبيل إذ لا يدعي امتلاك الحقيقة، بل هو يشعر في أعماقه أنه مملوك لها وخادم من خدامها، وأن كل إنسان يستطيع أن يرى من الحقيقة جانبًا قد لا يراه غيره... وأن أسوأ ما يبتلى به الإنسان هو أن يتجاهل الحقيقة أو يتعالى عليها.

إن الفلسفة التساؤلية تتجه إلى دعم الروح الفلسفية، التي هي جوهر التفلسف، وهي روح الدهشة والرغبة في البحث والتعشق الصادق للحقيقة. ولا تلقي بالًا إلى بناء المذاهب الفلسفية، التي تجيب على كل شيء في الكون

والحياة، وقد تنتهي بالتجمد داخل الأطر الجامدة لهذه المذاهب، وتختنق بذلك الروح الفلسفية نفسها[1].

٢- الاتجاه التقليدي:

ولكن هناك اتجاهًا غلب على الفلسفة والفلاسفة من قديم، وما زال له أنصاره بين المعاصرين، برغم ما تعرض له من نقد في القرون الأخيرة، وهو الاتجاه الذي يعنى بالبحث العقلي عن «طبائع الأشياء وحقائق الوجود». وقد لا يدفعه إلى ذلك سوى حب المعرفة ولذة الكشف عن الحقيقة وقد يكون وراء ذلك مطلب عملي أو غرض آخر. وفي هذا الاتجاه تنزع الفلسفة إلى معرفة طبيعة العالم وبيان مكانة الإنسان فيه، أو كما يعبر أحد المعاصرين: «إن الفلسفة محاولة يراد بها فهم الوجود، ومعرفة أنفسنا وإدراك مكاننا من الوجود؛ لأسباب عقلية نظرية، أو أغراض عملية مادية»[2].

ومن الواضح أن هذا الاتجاه:

أ- يعمد إلى بناء تصور شامل للكون والحياة والإنسان.

ب- وأنه يتخذ العقل أداة أساسية لبناء هذا التصور.

ج- وأن الميتافيزيقا تحتل مكانًا أصيلًا في هذا البناء الشامل.

د- وأن الباعث الأساسي له على ذلك هو لذة المعرفة، والتطلع لإدراك حقيقة الوجود ومعنى التجربة الإنسانية، ولكنه لا يهمل البواعث العملية تمامًا.

وقد ساد هذا الاتجاه في العصرين القديم والوسيط وأوائل العصر الحديث، حتى ظهور الوضعيين، بحيث يمكن أن نعد تعريف ابن سينا للفلسفة نموذجًا

---

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة» (٦٦-٦٨).

(٢) الطويل: «أسس»: (٣٤).

له أيضًا، فالفلسفة عنده هي «استكمال النفس بتصور الأمور، والتصديقِ بالحقائقِ النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية». ومعروف أن الحقائق النظرية عنده تشمل الرياضيات والطبيعيات والإلهيات أما العملية فتشمل الأخلاق والاقتصاد والسياسة، وأن المنطق هو مدخل أو مقدمة للفلسفة[1] ولكن هذا المفهوم العقلاني الميتافيزيقي الواسع للفلسفة لم يعجب بعض المحدثين كما سنرى فيما يلي:

٣- الاتجاه الوضعي:

وأصحابه من أتباع (أوجست كونت ١٨٥٧م) لا يعترفون إلا بالواقع المحسوس الخاضع للملاحظة والتجربة، ويعتبرون كل قضية لا تدل على شيء يمكن إدراكه بالحس وإخضاعه للتجربة قضية غير ذات موضوع، ومنها القضايا الميتافيزيقية جميعًا. وهم ينكرون على الفلاسفة إسرافهم في الطموح، وتطلعهم لمعرفة حقائق الأشياء، وجواهر الموجودات: وينادون بأن الفلسفة - بمعناها الميتافيزيقي التقليدي- قد اختفت وتلاشت، وأن العلوم الجزئية التي، تستخدم المناهج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة، بحيث لم تترك لها موضوعًا للبحث، وحسبها أن تقصر على أن تقوم بتنظيم النتائج التي تتوصل إليها العلوم الجزئية.

وفي القرن الحالي ظهرت مجموعة من الوضعيين المناطقة ينطلقون من الموقف الوضعي الذي سلف بيانه، ويحددون مهمة الفلسفة بأنها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للغة التي نستخدمها في حياتنا العادية، أو يستخدمها العلماء في بحوثهم العلمية رغبة في إزالة اللبس والغموض الذي يعتري

(١) انظر ابن سينا: «الإشارات» (١/ ١٦٥-١٦٧).

الأفكار. فعرف بعضهم الفلسفة بأنها «توضيح الأفكار توضيحًا منطقيًّا»، وأنها لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية، وعليها أن تتخلى عن محاولاتها العاجزة الرامية لاكتشاف طبيعة العالم وحقيقة الإنسان كما كان يزعم التقليديون»[1].

٤- الاتجاه العملي:

وهو اتجاه لا يقصر مهمة الفلسفة على فهم العالم أو تصور الوجود، أو إفراز الأفكار والنظريات حول طبيعة الكون ومكانة الإنسان فيه. وإنما يركز على الدور العملي للأفكار، أو قل إنه يربط -بوسائل مختلفة- بين الفكر والعمل ويمكن القول بأنه يشمل موقفين:

أ- الموقف البراجماتي:

الذي يقوم أساسًا على أن العقل موجه بفطرته إلى العمل دون النظر، وأن الفكرة مجال أو أداة للعمل المنتج لا للتجريد المبهم، وهم بالتالي ينفرون من كل نظر عقلي مجرد يدعي كشف الحقيقة، ويقتصر على مجرد المعرفة. ويعتقدون -مع جون ديوي ١٩٥٢م-: أن الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أفعال تؤدي إلى إعادة تنظيم العالم الذي نعيش فيه، وتسلم إلى إعادة بنائه بطريقة ما، فمحك الفكرة هو التجربة، ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية وأن مقياس صوابها هو في مطابقتها لتلك الحقيقة التي تعكسها، بل هو يكمن في النتيجة التي تؤدي إليها.

وهؤلاء البراجماتيون، وإن كانوا يختلفون عن الوضعيين في أنهم يجعلون للميتافيزيقا مكانًا في الفلسفة، إذا ما أمكن أن تؤدي الأفكار الميتافيزيقية إلى

---

(١) الطويل: «أسس»: (٣٥-٣٦) وانظر أبو ريان: «الفلسفة» (١٨-٢٠).

نتائج عملية، فهم في الحقيقة ينزعون من الفلسفة سلطاتها التقليدية كوسيلة للتوصل إلى الحقيقة، وإلى مقياس لها في الوقت نفسه، ويكلون ذلك كله إلى التحقق والتجربة.. وإذن فالحق والباطل سينتهي في التحليل الأخير إلى النجاح والفشل، بل الفضيلة ستنتهي إلى أن تكون عبارة عما يحققه الفعل الفاضل من منفعة في حياة الإنسان، وفي هذا خطر على المفهوم التقليدي للحق والفضيلة ونزوع إلى لون من النفعية قد يئول إلى ضرب من السفسطة أيضًا والغريب أن الموقف البراجماتي يلتقي في نظرته إلى طبيعة الفلسفة ومهمتها -كما يلاحظ أحد الباحثين[1] مع الموقف الماركسي الذي سنعرض له فيما يلي:

ب- الموقف الماركسي:

تعتبر الماركسية الفكرَ الفلسفي أداة للتغيير الاجتماعي بكشفه عن قوانين التطور التاريخي، وهي تعتنق «المادية الجدلية» التي هي تطوير لفلسفة «هيجل» و«فيورباخ» وغيرهما من المفكرين الغربيين يهدف إلى «كشف أعم القوانين الجدلية التي تحكم تطور العالم المادي وطرق معرفة هذا العالم وتحوله الثوري»[2]، وهي تنكر كل صور المثالية في الفكر وتكافحها، وتعتبر كل فكر غيبي ينتسب إلى شيء وراء العالم المادي خرافة باطلة؛ إذ لا شيء وراء المادة وكل صور الفكر هي مجرد انعكاس للواقع المادي وكل النظم والأوضاع الاجتماعية. هي «بنية فوقية» تقوم على الأسس المادية، والمقومات الاقتصادية لحياة الجماعة، التي لابد أن تمر في أطوار معينة، حتى تنتهي إلى الاشتراكية العلمية كما تقول «المادية التاريخية».

---

(١) الطويل: «أسس» (٤٣).

(٢) أفانا سيف: «أصول الفلسفة الماركسية» (١٢).

ومن ثم فهم يعتبرون المفكر الثوري أي «المعتنق للمادية الجدلية والمادية التاريخية» مناضلًا لا فيلسوفًا بالمعنى التقليدي، أي: أن عليه أن يشارك في بناء الاشتراكية العلمية، وأن يحذر الخديعة بغيرها من الاشتراكيات الوهمية، التي تطيل من معاناة الطبقة العاملة. كما يحذر غيرها من الأيديولوجيات اليوتوبية التي تحاول تسويغ المظالم البرجوازية السائدة. وهم يتفقون مع الوضعيين في إنكار العقائد الدينية والأفكار الميتافيزيقية، ويزيدون عليهم بإيجاب مقاومتها واستئصالها.. ويتفقون مع البراجمانيين في ربط الفكر بالعمل والنفور من الفكر التجريدي التقليدي ويزيدون عليهم في خلط الفكر بالتخطيط السياسي، والنظر الفلسفي، بالتنظيم الحزبي، وذلك يرجع إلى كون الماركسية نظرية سياسية واجتماعية أكثر منها فلسفية أو هي حركة أكثر منها فكرة وقد يعبر عن هذه المعاني السابقة في غاية الفلسفة ومهمة الفيلسوف كلمة «ماركس ١٨٨٣م» «إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ولكن مهمة الفلسفة هي العمل على تغييره، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ»[(١)].

٥- وأخيرًا «الاتجاه الروحي»:

وهو نزعة فكرية لها ممثلوها في مختلف العصور يمكن أن يمثل لها بالأفلاطونية المحدثة قديمًا وببعض المفكرين المعاصرين حديثًا مثل «إميل بوترو، وبرجسون» الذين يعارضون الاتجاه المادي في الغرب. ويرفضون إقامة الفلسفة على الأساس المادي وحده ويؤكدون على الطابع الروحي في بناء الوجود، وطبيعة الحقيقة النهائية ويمكن أن نضيف إليهم صوفية المسلمين ولكن بتحفظ

---

(١) الطويل، «أسس» (٤٣)، وانظر أبو ريان: «الفلسفة» (٢٢-٢٤)، أفانا سيف: «أصول» (٢٣) وما بعدها.

لابد أن ننبه إليه وهو أن التصوف ليس مجرد تفلسف عقلي، وإنما هو طريقة في الحياة وتجربة روحية قبل كل شيء، وإن كان لا يخلو من طابع فكري يعبر بطبيعة الحال عن الاتجاهات والتجارب الروحية بصفة عامة.. ويمكن أن نقول إن الاتجاه الروحي في الفلسفة يتميز عن الاتجاهات السابقة في نظرته إلى كلٍّ من منهج الفلسفة وغايتها:

أ- فهو من حيث المنهج لا ينكر العقل ولكنه ينكر الإسراف في تقديره، ويلفت النظر إلى أهمية «الحدس» أو الإدراك الروحي المباشر، في الوصول إلى جوهر الحقيقة.

ب- وهو من حيث الغاية يعتبر أن المهمة القصوى للفلسفة الحقيقية هي -كما يقول أفلوطين-: «الكشف عن الإله ثم الاتصال به»[1].

والآن وقد بلغنا هذا الحد فسننتقل إلى طريقة أخرى لتوضيح معنى الفلسفة بمقارنتها بفروع الثقافة الأخرى.

***

(١) عبدالحليم محمود: «التفكير الفلسفي» (٢/ ٢٧).

الفصل الثاني

علاقة الفلسفة بالدين والعلم والفن

إن العلاقة وثيقة بين هذه الجوانب الأربعة باعتبارها أبرز جوانب الثقافة والمعرفة الإنسانية، وهي تتبادل التأثر والتأثير في الماضي والحاضر، كما لعله يتبين من استعراضنا لتاريخ الفلسفة في الباب التالي.. ولكنا على أية حال نريد أن نعرض هنا، في إجمال، لبعض الصلات والمميزات بين الفلسفة وإخوتها الثلاثة «الدين والعلم والفن»، مع شيء من التركيز على الفروق والمميزات بقصد إيضاح «معنى الفلسفة» وطبيعتها.

أ- بين الفلسفة والدين:

يعرِّف أسلافنا الدين بأنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[1]، وربما كان التعريف التالي لعالم معاصر - على إيجازه- أكثر وضوحًا وشمولًا ودقة: «الدين... هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة» ثم يضيف: «إن هذا هو معنى الدين إذا نظرنا إليه من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين، أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية فنقول: هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق العبادة»[2].

ويعد هذا البيان الموجز نقول: إن الصلة بين الدين والفلسفة لا ترجع فقط إلى ناحية تاريخية بحتة، أي من حيث تبادل التأثر والتأثير كما سلفت الإشارة، بل

(١) الجرجاني: «تعريفات-د».

(٢) دراز: «الدين» (٤٤).

ترجع إلى ما هو أعمق من ذلك في الواقع وهو وحدة الهدف والموضوع: «فمطلب الفلسفة هو: معرفة أصل الوجود وغايته، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل، هذان هما موضوعا الفلسفة بقسميها العلمي والعملي، وهما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع»[1].

ولكن الاتحاد في الموضوع والتشابه في الغاية لا يعني الاتفاق في كل شيء بعد ذلك؛ فالحق أن هناك خلافات وفوارق جوهرية بين كل من الدين والفلسفة، وربما كان الخلاف -واضحًا من ناحية مبدئية- لا يسع أحدًا إنكارها بين الدين والمذاهب الفلسفية المادية، وهي التي لا تعترف بشيء وراء الحس والمشاهدة، فتنكر بالتالي مبدأ أساسيًّا تقوم عليه كل الأديان، وتعترف به سائر الفلسفات غير المادية وهو الوجود الغيبي أو الميتافيزيقي.

أما بالنسبة للفلسفات التي تلتقي مع الأديان في الاعتراف بوجودٍ وراء المادة المحسوسة، وتقول بصانع قادر للعالم، فهي بدورها تختلف عن الأديان، ويمكن أن نجد هذه الفروق في محاولات بعض الفلاسفة، في العصور المختلفة، المقارنة بين كل من الدين والفلسفة:

أ- ففي العصر الوسيط يمكن أن نضرب المثل بمفكرين مسلمين يستمدان الكثير من آرائهما من الدين الإسلامي، ولكنهما يتأثران في الوقت نفسه بمصادر أخرى، ونعني بهما الفارابي وابن سينا وسنجد، أن نظرتهما إلى الصلة بين الدين والفلسفة تخلو من الدقة.

١- ويحاول أولهما بيان العلاقة بين الفلسفة والأديان فيقول: إن الأولى تحاول الكشف عن حقائق الأشياء عن طريق البراهين اليقينية، بينما تكتفي الأخيرة

---

(١) السابق: (٥٣).

بعرض أمثلة الحقائق معتمدة على الإقناع لا البرهان[1]، ويمكن أن نترك الرد على هذه التفرقة الخاطئة لفيلسوف آخر هو ابن رشد الذي يقرر أن القرآن يحوي كلا النوعين من الأدلة التي تتجه إلى العقول بالبرهان وإلى القلوب بالإقناع[2]. وهي فكرة تتردد أيضًا عند غيره من المفكرين المسلمين[3].

٢- أما ابن سينا فيتجه في المقارنة اتجاهًا آخر، زاعمًا أن الدين والفلسفة وإن اتفقا في العناية بالحق والخير، إلا أن هذه العناية متفاوتة بينهما، بناء على أن «الشريعة الإلهية يستفاد منها مبادئ الحكمة العملية وحدودها على الكمال، أما الحكمة النظرية فإن الشريعة تعنى بمبادئها فقط.. تاركة للقوة العقلية (أي الفلسفة) أن تحصلها بالكمال على وجه الحجة[4]..» ولكن الواقع -كما يشهد القرآن- يدل على أن العناية بتفاصيل العقيدة وبراهينها لا تقل عن العناية بأحكام الشريعة العملية[5]، فالدقة مفقودة في هذه المقارنة السينوية أيضًا.

ب- وفي العصر الحديث يحاول طائفة من علماء الغرب المقارنة بين الفلسفة والدين على النحو التالي:

١- الفلسفة يضعها الأفذاذ من ذوي العقول الكبيرة أما الديانة فهي من صنع الجماهير والشعوب.

٢- الدين يورث عادة عن الأسلاف بينما يضع الفيلسوف مذهبه بناء على فكره الحر وملاحظاته الشخصية.

---

(١) السابق: (٥٥).

(٢) انظر: ابن رشد: «مناهج» (١٥٠-١٥٤).

(٣) قاسم: «دراسات» (ص٢٨)، والمرجع السابق (٥٦) وما بعدها.

(٤) ابن سينا: «تسع رسائل» (ص٣).

(٥) انظر ابن تيمية: «معارج الوصول» (ص٣) وما بعدها.

٣- الفلسفة متجددة مرنة بينما يميل الدين إلى الثبات والمحافظة.

٤- الديانة تعيش بنفوذ الدولة وسلطانها بينما تعتمد الفلسفة على قوتها الفكرية الذاتية. والحق وأن هذه الفروق -مع فروق أخرى أهملناها- قابلة، كلها أو بعضها، للرد وللمناقشة، ولا تخلو من التأثر بالبيئة الأوربية والمناخ الفكري السائد فيها.

فإذا جاز لنا بعد هذا العرض أن نتساءل عن الفروق الحقيقة بين كل من الدين والفلسفة، فإنه من الممكن أن نجيب: بأنها تنبع جميعًا من الفرق الجوهري بين حقيقة الإيمان وحقيقة المعرفة كما يلخصه العالم المعاصر، الذي ننقل عنه هذه المقارنة، إذ يقول: «.. الواحد من الناس قد يدرك معنى الجوع والعطش وهو غير محس بآلامهما، وقد يفهم معنى الحب والشوق وليس من أهلهما، وقد يرى الأثر الفني البارع فيفهم أسراره ويقف على دقائق صنعه، ولكنه لا يتذوقه ولا يتملك قلبَه الإعجابُ به.. هذه كلها ضروب من المعرفة يهدينا إليها الحس أو الفكر أو البديهة أو الحدس، فتلاحظها النفس وكأنها غريبة عنها أو تمر بها عابرة.. أو تختزنها وتدخرها ولكنها لا تهضمها ولا تتمثلها، وكل حالة نفسية تقف بالأفكار والمبادئ عند هذه المراحل ليست من الإيمان في قليل ولا كثير.

الإيمان معرفة تتجاوب أصداؤها في أعماق الضمير، وتختلط مادتها بشغاف القلوب، فلا يجد الصدر منها شيئًا من الضيق والحرج، بل تحس النفس فيها ببرد وثَلَجٍ. الإيمان تذوق ووجدان يحمل الفكرة من سماء العقل إلى قرارة القلب، فإذا كان موضوع الإيمان الحقيقة الكبرى والمثل الأعلى، فهنالك تتحول الفكرة قوة دافعة فعالة خلاقة، ولا يقف في سبيلها شيء في الكون إلا استهانت به أو تبلغ هدفها»[1]، ثم يعقب مستخلصًا الفروق على نحو تفصيلي:

(١) دراز: «الدين» (٦٣).

١- غاية الفلسفة المعرفة وغاية الدين الإيمان.

٢- مطلب الفلسفة فكرة جافة ومطلب الدين روح غلابة وقوة محركة.

٣- الفلسفة تعمل في جانب من جوانب النفس والدين يستحوذ عليها جميعًا.

٤- غاية الفلسفة نظرية حتى في قسمها العلمي وغاية الدين عملية حتى في قسمه النظري.

٥- الفلسفة تميل إلى التقوقع والاستعلاء بينما ينزع الدين إلى التدفق والاتصال.

٦- وأخيرًا فإن الأديان -وهذا خاص بالأديان السماوية المستندة إلى الوحي- صنعة إلهية لا تأتي عن اكتساب وسعي بشري، بينما تقوم الفلسفة على الجهد البشري والخبرة الإنسانية المحدودة بحدود واضعيها[١].

وسنعرض فيما يلي للعلاقة بين الفلسفة والعلم.

ب- بين الفلسفة والعلم:

ينبغي أن نذكر منذ البداية أن المراد بالعلم حين يذكر مقابلًا للفلسفة: العلم الطبيعي القائم على المنهجين التجريبي والرياضي، أما الفلسفة -وقد عرفنا معناها- فقد كانت على علاقة بالعلم كما تبين لنا منذ ظهور الفكر الفلسفي عند اليونان ومن قبلهم بالمعنى التقليدي للعلم، بل كانت مرادفة له تقريبًا في العصر القديم ثم أخذت العلوم تنفصل عن أمها الفلسفة تدريجيًّا على مر العصور، وأصبح كل علم منها يتخذ مجالًا خاصًّا من مجالات الوجود موضوعًا لبحثه: فالرياضيات تبحث في الوجود من حيث الكم، والطبيعيات في الوجود من حيث الكيف؛ أي: تدرس خصائص الأجسام دون النظر إلى عناصرها،

(١) السابق: (٦٣-٦٦)-باختصار.

والكيمياء تدرس تركيب الأشياء وردها إلى عناصرها. وقد كان من أواخر العلوم التي انفصلت عن الفلسفة علم النفس الذي يدرس الظواهر النفسية دون أن يبحث عن ماهية النفس وحقيقتها، وعلم الاجتماع الذي يدرس قوانين الظواهر الاجتماعية مستقلًا عن فلسفة التاريخ. أما ذلك العلم الذي يعرض للبحث في الوجود بما هو موجود، أو يتناول الكون والحياة والإنسان في نظرة شاملة فهو الفلسفة، التي ما يزال بعض الباحثين يرى وجوب استمرارها -بهذا المعنى- حتى في عصر العلوم التجريبية. ولا تزال هناك في العصر الحديث علاقة مستمرة بين العلم والفلسفة تتمثل في منطق العلوم، وهو فرع من فروع الفلسفة «يبحث في ارتباط العلوم بعضها بالبعض الآخر، ويكشف عن الفوارق والمميزات القائمة بينها، ويرسم لكل منها خطة البحث الخاصة به»[1].

وبالاستقلال التدريجي للعلوم عن الفلسفة فقد أصبح للعلم موضوعاته التي يبحثها، ومنهجه الذي يتميز به، وتعريفاته التي تحدد طبيعته. ومن أشهر التصورات الذائعة للعلم أنه «ضرب من المعرفة التي يحصلها الإنسان عن العالم الخارجي؛ أو هو تنظيم المعلومات وتصنيفها مع ربطها والعمل على تفسيرها» ويقول أينشتين: «إن موضوع أي علم سواء أكان هو العلم الطبيعي أو علم النفس إنما هو تنظيم تجاربنا والربط بينها على صورة نسق منطقي»[2] وقد كان ظهور المنهج التجريبي في العصر الحديث هو فيصل التفرقة بين العلوم التي تقوم على المشاهدة والتجربة، والعلوم التي تستند إلى النظر العقلي والتفكير المجرد، التي لا تزال وثيقة الصلة بالفلسفة.

---

(١) أبو ريان: «الفلسفة ومباحثها» (١٣٠).

(٢) زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة» (١٢٨-١٣٣).

ويمكن أن نحصر الفروق المميزة، بين ما هو فلسفة وما هو علم بالمدلول الحديث، فيما يلي:

١- غاية العلم وصف الظواهر والكشف عن قوانينها، أما الفلسفة فإنها تحاول تفسير ما تصل إليه العلوم من نتائج، ويوظفها في البحث عن الحقيقة؛ ولهذا فإن الفلسفة وإن كان من واجبها أن تعتمد على آخر ما وصل إليه العلم في عصرها، فإن العقل الفلسفي «يؤلف» بين النظريات العلمية، للوصول إلى نظرية عامة «يفسر» بها طبيعة الكون، ولا يكتفي بتجميع النتائج الجزئية التي تنتهي إليها البحوث العلمية.

٢- العلم ينتقل من الموضوع إلى الموضوع دون تدخل الذات، طبقًا لقواعد المنطق الاستقرائي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة، أما في ميدان الفلسفة فنحن ننتقل من الموضوع أي من العالم الخارجي إلى الذات، ثم نتجه إلى العالم الخارجي من خلال الذات، فالخلوة إلى الذات، أي التأمل هو شرط التفلسف كما سبق إيضاحه، كما أن الفلسفة تعتمد على أسلوب التحليل والتركيب العقليين لا على الملاحظة والتجربة، وهما أسلوب العلم.

٣- العلم يبحث عن العلل القريبة للظواهر بينما تبحث الفلسفة عن عللها البعيدة ومبادئها الأولى.

٤- الفلسفة هي علم الوجود الكلي، بينما تقتطع العلوم أجزاء من هذا الكل لتكون موضوعاتٍ لدراستها، فتكشف العلوم عن قوانين سير الظواهر في نطاق هذه الأجزاء فحسب.

٥- الموضوعية في العلم -وهي شرط أساسي لضمان صحة البحث العلمي- إنما تتحقق عن طريق استخدام العالم للأجهزة العلمية في ميدان بحثه، فنضمن بذلك حياد القائم بالتجربة، أما الموضوعية في الفلسفة فمعناها توفر الفلسفة

على دراسة الكون ككل، أي دراسة العالَم وما يسمى بالمكان الزماني، ونحن لا يمكن أن نرقى -في ميدان البحث الفلسفي- إلى مستوى الموضوعية أو الحياد الذي نجده في ميادين البحث العلمي، ولعلنا أيضًا لسنا بحاجة إليه.

٦- العلم التجريبي يقوم الآن على دراسة الظواهر دراسة كمية، أي إخضاعها للمقاييس الكمية، مهملًا بذلك بعض الجوانب الهامة للظواهر -كما يقول «برجسون»؛ فيقيس مثلًا المظاهر الفيزيقية للحالات النفسية، ويقيس أيضًا طول الموجات الصوتية والضوئية، وأبعاد الأجسام، أي أن العلم يحيل الكيفيات إلى كميات، أما الفلسفة فإنها تحتفظ بالخاصية الكيفية للظواهر وتحاول وصفها، ومن ثم كانت أقرب للواقع الوجودي من العلم.

٧- وأخيرًا فإنه بينما يصف العلم الظواهر بطريقة تقريرية وصفية أي كما هي قائمة في الوجود، نجد طائفة من العلوم الفلسفية المسماة «بالعلوم المعيارية» -كعلم الأخلاق وعلم الجمال وعلم المنطق- تبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقي أو العمل الفني[1] والتفكير العقلي.

وحيث انتهينا إلى الفن فلنختم هذا الفصل بكلمة عن صلته بالفلسفة أولًا، ثم عن الفروق بينهما.

ج- بين الفلسفة والفن:

قد يقال إن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن الحق بينما موضوع الفن هو الجمال، وأن الفلسفة ذات نزعة تجريدية نظرية بينما يعمد الفن إلى التصوير والتجسيد، وأن الفلسفة تقصد إلى الإقناع أو الإثبات البرهاني بينما يترك الفن أثرًا عامًّا، هو

---

(١) انظر أبو ريان: «الفلسفة» (٧٥-٧٧)، الطويل: «أسس» (٦٢-١٣٤)، هنترميد: «الفلسفة» (٤٠-٥٥).

إلى المتعة واللذة الروحية والتجربة النفسية العميقة أقرب منه إلى مجرد المعرفة العقلية، برهانية كانت أو خطابية.

وقد يذهب المرء في بيان الفروق بين الفلسفة والفن إلى أبعد من هذا فللفن وسائله المتنوعة ومساربه العديدة إلى النفس، بينما الفلسفة كلمات مقروءة أو مسموعة لا غير. والفيلسوف وإن احتاج إلى الموهبة فالخبرة والدراسة فيه أظهر، أما الفنان وإن احتاج إلى الدراسة والخبرة فالموهبة في شخصيته أوضح ولعمله ألزم... ولكن هذه الفروق لا ينبغي أن تغطي على الصلات الوثيقة بين الجانبين.

ويعرض مفكر مصري بارز للعلاقة بين الفلسفة والفن فيقول: «الفلسفة تجريد والفن تجسيد فهما على هذا التعريف نقيضان، أو طرفان متقابلان أو هما على الأقل شيئان مختلفان» ثم يتابع بيان العلاقة، مشيرًا إلى همزة الوصل بينهما؛ وهي فلسفة الفن:

«وليس من غرضنا في هذا المقال أن نعرض لما بين موضوع الفلسفة وموضوع الفن من خلاف، فإن قصارى القول في هذه المسألة أن الفيلسوف لا يشغل مكان الفنان والفنان لا يشغل مكان الفيلسوف على أية حال، وإن بحثَ هذه المسألة أحرى بدراسة مستقلة تقصر عليه، وإنما غرضنا أن نُجمِل رأي الفلسفة في الفن أو قيمة الفن في رأي الفلاسفة، وأن نرد ذلك كله إلى سبب أصيل في موقف الفيلسوف من جميع المسائل التي تدخل في تقديره ومنها حقيقة الفنون.

والسبب الأصيل الذي ترجع إليه تقديرات الفلاسفة -في الحكم على الفن- هو موقفهم من قيمة المحسوسات بالنسبة إلى الحقائق، فأنت تعرف رأي الفيلسوف في الفن إذا عرفت رأيه في المحسوسات ومبلغ دلالتها على الحقيقة؛ لأن الفن لا ينفصل عن المحسوسات، والفلسفة لا تنفصل عن طلب الحقيقة في

أصول الأشياء أو فروعها، فلا قيمة للفن في نظر فيلسوف من الفلاسفة أكثر من قيمة الحقيقة التي يدل عليها»[1].

ومن هذه الكلمات التي تبدأ بالإشارة إلى تمايز المجالين ثم تنتقل إلى بيان الصلة بينهما، يمكن تلخيص جوانب العلاقة على النحو التالي:

١- فالفلسفة لا تستغني عن الفن وهي تتخذه أسلوبًا للعرض وأداة للتعليم، وفي القديم تبرز محاورات أفلاطون، وفي الحديث نجد أعمال الوجوديين الأدبية، وفي العصر الوسيط نجد الأدب الصوفي الإسلامي، نموذجًا واضحًا لامتزاج المضمون الفكري العميق بالشكل الفني الدقيق، من خلال منظور فلسفي فني في الوقت نفسه.

٢- والفن بدوره يتكئ على الفلسفة وخاصة في المجال النقدي، وغني عن البيان أن الحركات الأدبية، ذات المفاهيم النقدية البارزة في التاريخ، كالكلاسيكية والرومانتيكية والواقعية وغيرها، هي مذاهب فكرية واجتماعية عامة ألقت ظلالها على تصور الفن ووظيفته[2]. ومن المعلوم أيضًا أن هناك علمًا من العلوم الفلسفية المعيارية يسمى «علم الجمال» يبحث أصول الفن وفلسفته، وماهية الفن وخصائصه، وقيمته وغير ذلك من المباحث، التي لم يعد يستغنى عنها فنان معاصر[3].

٣- على أن هناك -منذ العصر القديم- من يوحد بين قيمتي الحق والجمال، ولئن كان هناك من يعارض حديثًا هذا الاتجاه، فإنا نود أن نشير إلى أن الحقيقة الفلسفية تختلف عن الحقيقة العلمية، فالثانية موضوعية والأولى لا تخلو من ذاتية المفكر وعطاء نفسه، أي أنها تقترب من «الحقيقة الفنية» إن جاز هذا التعبير.

---

(١) العقاد: «الفلسفة والفن» بمجلة الكتاب، عدد نوفمبر (١٩٤٧، صـ١٦٦٦).

(٢) هلال: «النقد الأدبي الحديث» (٢٩٧) وما بعدها.

(٣) هويسمان: «علم الجمال» (١١١) وما بعدها.

فالفنان كما هو معلوم لا يلتزم الحقيقة الموضوعية بقدر ما يضفي عليها من ذات نفسه، ويعبر عنها بطلاقة الفن وحرية الفنان وكما وحد بعض المفكرين بين الحق والجمال فمنهم من وحد كذلك بين الجمال والخير، وبين الجمال والحرية، وهذا يفتح بابًا آخر لتواصل عميق بين الفلسفة والفن[1].

وأخيرًا نود في ختام هذا الفصل أن نقول إن التمايز بين هذه الجوانب الأصلية للثقافة الإنسانية أو التمييز بينها لا يعني التباعد والانفصال أو العداء والخصام، وربما كان من الخير تزكية العلاقات البناءة الحميمة بينها، بقصد إثراء وجدان الإنسان ودعم ذاته وتعميق تجربته، وبناء واقعه وهداية خطوه في طريق الحياة إلى مستقبل رشيد.

وسنختم هذا الباب الأول بفصل أخير عن تقسيم العلوم الفلسفية، لنتعرف إلى الفلسفة عن طريق تصور محتواها، وموضوعها، والفروع المختلفة لألوان الإنتاج الفلسفي الذي ما يزال –برغم انفصال العلوم عنه– متعدد المجالات متراميَ الأطراف.

***

(١) انظر الطويل: «أسس» (٢٦٥-٢٧٤).

الفصل الثالث

أقسام الفلسفة أو تصنيف العلوم الفلسفية

من الصعب تصنيف العلوم الفلسفية أو جملة المعارف الفلسفية، مادام معنى الفلسفة نفسه يتغير ويضيق ويتسع من عصر إلى عصر، ولكن لا بأس من محاولة في هذا الاتجاه تزيد معرفتنا بالفلسفة من حيث مضمونها ومحتواها، ولعل أقدم ما روي من تصنيفات -في هذا الصدد- هو ما ينسب إلى «أفلاطون» الذي قسم العلوم الفلسفية إلى ثلاثة:

أولها: الجدل، ويشمل عنده النظر في المعرفة الإنسانية، وفي مسائل ما بعد الطبيعة، أي الأبستمولوجيا والميتافيزيقا.

والثاني: العلم الطبيعي ويشمل الفلسفة الطبيعية، وعلم النفس القديم.

والثالث: الأخلاق ومهمته دراسة السلوك الإنساني طبقًا لمعايير خاصة.

أما «أرسطو» فقد كان يستخدم كلمة (الفلسفة النظرية) للدلالة على علوم «الرياضة والطبيعة والإلهيات»، مما يمكننا من افتراض أنه تنبه للتمييز بينها وبين الفلسفة العملية، التي تشمل عادة الأخلاق والاقتصاد المنزلي والسياسة[1]. وهو التقسيم الذي شاع لدى المشائين المسلمين -فيما بعد- بالإضافة إلى المنطق.

وفي أوائل العصر الحديث قسم «فرنسيس بيكون» العلوم الفلسفية على أساس جديد، هو تقسيم القوى العقلية التي تُحصَّل بها المعرفة، وهي ثلاث:

١ - الذاكرة ونحصِّل بها التاريخ.

٢- المخيِّلة ونحصِّل بها الشعر.

---

(١) كولبة: «المدخل لدراسة الفلسفة» (١٧).

٣- المفكرة أو العاقلة ونحصِّل بها الفلسفة.

ثم قسم الفلسفة بدورها باعتبار موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام:

١- الفلسفة الإلهية وموضوعها الله -سبحانه وتعالى- أي الميتافيزيقا.

٢- الفلسفة الطبيعية وموضوعها الطبيعة والعالم أي الميتافيزيقا.

٣- الفلسفة الإنسانية أو (الأنثروبولوجيا) وموضوعها الإنسان[1].

أما (كرستيان وولف) الذي جاء بعد «فرنسيس بيكون» فإن تقسيمه للعلوم الفلسفية استند إلى أساس سيكولوجي؛ إذ فرق بين القوة الإدراكية وبين ما سماه القوة النزوعية أو الإرادية؛ وبناء على ذلك قسم الفلسفة إلى نظرية إدراكية وعملية إرادية.

أما من حيث الموضوعات التي يتضمنها كل قسم، من هذين القسمين، فإن الفلسفة النظرية عنده: تبحث في «الله والعقل والعالم». بينما تشمل الفلسفة العملية علوم «الأخلاق والاقتصاد والسياسة»، أي تبحث في الإنسان من حيث هو فرد ومن حيث هو عضو في أسرة ثم من حيث هو فرد في أمة، وقد جعل علمَ المنطقِ مقدمةً لكل من الفلسفة النظرية والفلسفة العملية[2]. وتقسيمه هذا قريب أيضًا مما جرى عليه الفلاسفة المسلمون من قبل.

ولعله من الخير أن نعرض لتقسيم شاع أخيرًا بين دارسي الفلسفة، لا لكي نتبناه أو نروج له، بل لمجرد الاستعانة به على استكشاف الرقعة الفكرية التي ما زالت -في الغالب- تخضع لنفوذ الفلاسفة، وإن كان هناك مفكرون محدثون؛ من دعاة «الوضعية المنطقية» ينكرون عليهم ذلك ويعتبرون الفلسفة غير ذات

---

(١) السابق: (١٨).

(٢) كولبة: السابق.

موضوع، أي أنها مجرد منهج تحليلي يمكن استخدامه في العلوم، وليس له مجال بحث معين. وهذا التقسيم المشار إليه يعتبر أن الفلسفة لا تزال تتمتع بموضوعات بحثها المستقلة التي تشمل ميادين رئيسية ثلاثة هي الوجود والمعرفة والقيم.

أولًا: مبحث الوجود أو الأنطولوجيا:

ويهتم بالنظر في طبيعة الوجود على الإطلاق، مبينًا خصائص الوجود العامة، من عدة أوجه: طبيعة العالم ومدى ثبات أو تغير القوانين المنظمة للأحداث الكونية، وهل تصدر عن علل ضرورية أو من تلقاء نفسها، ويبحث أيضًا في صفات الله سبحانه وعلاقته بمخلوقاته، وطبيعة الوجود من حيث كونها مادية أو روحية، أو مزاجًا منهما معًا إلى أبحاث أخرى تتناول طبيعة الوجود وخصائصه العامة[1].

ويطلق على هذا البحث اسم (الميتافيزيقا) أو ما بعد الطبيعة، وقد نشأ هذا الاسم -في البداية- بطريقة عرضية، بسبب الترتيب الذي وضعه ناشرو كتب أرسطو في منتصف القرن الأول قبل الميلاد؛ إذ وضعوا دراساته الفلسفية العامة بعد بحوثه في العلوم الطبيعية فسميت تلك المباحث العامة (ما بعد الطبيعة -أو الميتافيزيقا). أمّا أرسطو نفسه فكان يسميها «الفلسفة الأولى» أو الحكمة، ولكن هذه التسمية العرضية هي التي قدر لها الذيوع في الأوساط الفلسفية، ربما أكثر من التسمية الأرسطية الأصلية[2].

ولا يزال بعض الباحثين المعاصرين يسمي هذا المبحث الأول من مباحث الفلسفة (الميتافيزيقا) ثم يقسم محتوياته بعد ذلك تقسيمًا داخليًّا إلى فروع ثلاثة:

---

(١) الطويل: «أسس» (٥٣).

(٢) كولبة: «المدخل» (٢٤) هويدي: «مقدمة» (٥٢).

الأنطولوجيا: وهي البحث في المبادئ العامة للوجود المطلق: كالوجود والعدم، والحركة والسكون، والتغير والثبات، والضرورة والإمكان، بما فيها المباحث الإلهية سلبًا أو إيجابًا ونحو ذلك؛ وهي البحوث التي تعرف -لدى المتكلمين المسلمين- باسم «الأمور العامة».

والكوزمولوجيا: وهي البحث في العالم المادي نفسه، وصورته العامة، وأقسامه. وكل ما يتعلق بتكوين نظرية شاملة عن العالم.

والسيكولوجيا: وهي البحث في النفس الإنسانية، وما يتعلق بها من ظواهر[1].

وبرغم ما تعرضت له الميتافيزيقا ومباحث الوجود العقلية العامة، من حملات المحدثين -من وضعيين وغيرهم- فلا يزال لها مكانها العتيد من المباحث الفلسفية، وقد وجه «كانت» مثلًا النظر إلى قصور العقل البشري عن إدراك ما وراء التجربة الحسية، ولكنه اعترف بأنها تشبع حاجة إنسانية أساسية، وحاول بمنهجه النقدي أن يقيمها على أساس جديد[2].

ويرى بعض الباحثين العرب أن أخطر جوانب القصور في الفلسفة الحديثة هو قلة عنايتها بهذا الجانب الذي هو الفلسفة الحقيقية في نظر المعلم الأول[3].

ثانيًا: نظرية المعرفة أو الأبستمولوجيا:

وهو العلم الذي يبحث في المسائل المتصلة بطبيعة العلم الإنساني من حيث إمكانه، ووسائله، وصوابه وخطؤه، وحدوده التي يقف عندها[4].

---

(١) كولبة: «المدخل» (٢٥-٢٦).

(٢) السابق (٢٧)، كانت: «مقدمة لكل ميتافيزيقا» (٢٠٩) وما بعدها.

(٣) كرم: «تاريخ الفلسفة الحديثة» (٩).

(٤) وولف: «فلسفة المحدثين والمعاصرين».

ولم يكن هناك حد فاصل بين مبحثي الوجود والمعرفة عند أفلاطون وأرسطو، ويرى البعض أن الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» هو واضع أسس نظرية المعرفة، في ثوبها الحديث، بكتابه الهام (مقالة في التفكير الإنساني) الذي نشر سنة (١٦٩٠م) ويبحث فيه أصول المعرفة الإنسانية وهي عنده الإدراك الحسي، أو الإحساس والإدراك العقلي[١].

ثم جاء بعده «كانت» الذي أسهم في وضع الأساس العلمي لنظرية المعرفة، بنقده المشهور للعقل الإنساني في قوتيه النظرية والعملية، والفلسفة الحديثة بوجه عام، التي تهتم بهذا المبحث حتى ليكاد يشمل الفلسفة كلها[٢].

والموضوعات التي تبحثها نظرية المعرفة هي -بوجه عام- تتمثل فيما يلي:

أولًا: البحث في إمكان المعرفة: ويقع الخلاف هنا بين مذهب اليقين أو مذهب الدوجماطيقيين ومذهب الشك، الذي ينقسم إلى شك مذهبي ينكر المعرفة أو يقول بنسبيتها، وشك منهجي يتخذ الشك سبيلًا للوصول إلى الحقيقة، ويتصل بذلك -أو يستقل مبحثًا منفصلًا- البحث في قيمة المعرفة الإنسانية وحدودها[٣].

ثانيًا: البحث في مسالك المعرفة أو الطرق الموصلة إليها ويطالعنا في هذا الصدد.

أ- العقليون: ويرون أن العقل مستقل عن التجربة، وهو بنفسه مصدر المعرفة.

ب- والحسيون: ويذهبون إلى أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة.

---

(١) كولبة: «المدخل» (٤٠).

(٢) السابق، هويدي: «مقدمة» (١١٠).

(٣) كولبة: «المدخل» (٤٥-٤٧).

ج- والنقديون: ويقيمون نظرية المعرفة على الحس والعقل معًا، مع تحديد دور كل منها في الوصول إلى الحقيقة.

ثالثًا: البحث في طبيعة المعرفة، وتشمل مسائل عديدة منها:

١- حقيقة موضوع المعرفة وهل هو مستقل عن قوانا العارفة؟ كما يقول الواقعيون باتجاهاتهم المتعددة.

٢- أم هو مطابق لأفكارنا أو تابع لها على نحو ما، ويطالعنا هنا المثاليون بمواقفهم المتعددة: كالمثالية المفارقة عند أفلاطون والمثالية الذاتية عند كل من باركلي وكانت والمثالية المطلقة عند هجيل.

٣- أم أنه أمر بين بين، له مكانه من الواقع ووشائجه الوثيقة بالذات العارفة، في الوقت نفسه، كما تقول فلسفة الظاهراتية أو الفلسفة الفينومينولوجية[١]؟

ثالثًا: مبحث القيم أو الأكسيولوجيا:

يعرض مبحث القيم للبحث في القيم المطلقة أو المثل العليا، وهي الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا كوسائل لتحقيق غايات أخرى، وهل هي مجرد معاني في العقل تقوم بها الأشياء؟ أم أن لها وجودًا مستقلًا عن العقل الذي يدركها؟[٢]، إلى غير ذلك من مباحث يتناولها عادة كل من «علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال» بمعناها الفلسفي التقليدي، أي من حيث هي علوم معيارية تبحث فيما ينبغي أن يكون، لا وضعية تقتصر على دراسة ما هو كائن بالفعل.

---

(١) هويدي: «مقدمة» (١٠٩-١١٠-٢٠٣-٢٠٩).

(٢) الطويل: «أسس» (٥٤-٥٥).

والآن وقد عرضنا للمباحث الثلاثة التي تعد في نظر الأكثرين من المعاصرين هي موضوع الفلسفة الأساسي، لعله من الخير أن نذكر طالب الفلسفة بأن هناك مجموعة من الدراسات وثيقة الصلة بتخصصه، بل هي تلحق بالدراسات الفلسفية عند طائفة من مؤرخي الفلسفة، وتستقطب اهتمامات الفلاسفة أحيانًا تبعًا لظروف ثقافية أو اجتماعية معينة، وتسمى أحيانًا فلسفة الثقافة أو الحضارة وهذه الدراسات هي:

١- فلسفة القانون:

ويبحث في الأسس التي تقوم عليها القواعد القانونية، وفكرة العدالة، وصلة القانون بالأخلاق، والمفهومات العامة في الفكر القانوني كالمسئولية والجزاء، والنية والإرادة والقصد، والفعلية والحرية، بالإضافة إلى محاولة وضع نظرية عامة في طبيعة القانون وأهدافه بصفة عامة. وكثير من هذه المباحث يثار -في إطار الفكر الإسلامي- في علم أصول الفقه كما هو معروف لدارسي الفكر الإسلامي.

٢- وفلسفة الدين:

ويفرقون بينها وبين علم اللاهوت أو الثيولوجيا -الذي يهتم بدراسة عقيدة معينة أو الدفاع عنها- بأن فلسفة الدين تبحث في المفاهيم والأصول العامة للدين بالمعنى العام، كمفهوم الألوهية، والوحي، والعبادة، والخلود ونحوها. مع تفسير نشأة الدين وتطوره ومهمته مما يتصل بميدان مقارنة الأديان، لا مجرد التاريخ السردي لكل منها. هذا، وعلم الكلام في الإسلام يقابل اللاهوت أو الثيولوجيا، ولكنه أوسع دائرة منها ويستشرف أحيانًا بعض مباحث فلسفة الدين، وبعض الفروع الأخرى المتصلة بفلسفة القانون والسياسة والأخلاق وغيرها.

٣- وفلسفة التاريخ:

وتدرس القضايا المتصلة بتطور الإنسانية بوجه عام واتجاهاته، وتهدف لتفسير التاريخ الإنساني -ويتم ذلك عادة في ضوء نظرية فلسفية معينة- كما تهتم أيضًا بتمحيص المناهج التي يستخدمها المؤرخون في أبحاثهم، وتأويلهم للوقائع التاريخية. وهي تشبه في هذه المهمة الأخيرة فلسفة العلوم. وفلسفةُ والتاريخ ذات صلة معروفة أيضًا بعلم الاجتماع، وإنتاج ابن خلدون وكومت نموذج واضح في هذا الصدد، ولها صلة بالنظم الاجتماعية المختلفة، والعلاقة بين هيجل وماركس نموذج واضح في هذا أيضًا، ولها صلة بمجالات أخرى كالدين والعلم والروح العامة للفكر في عصر ما، والنظرةُ إلى التاريخ في العصور الوسطى وبعد ظهور «نظرية التطور» شاهد على ذلك. وعلى أية حال فإن التعرف على القوى والنظم التي تدفع وتحكم مسار التاريخ الإنساني، والتصورات المختلفة حولها هي مجال هذا الفرع من الدراسات الفلسفية.

وأخيرًا فإن من هذه الفروع الملحقة بالفلسفة أيضًا ألوانًا أخرى من الدراسة كفلسفة التربية وفلسفة الاقتصاد وفلسفة السياسة، وكانت جميعها فروعًا للأخلاق أو الفلسفة العملية بمفهومها القديم، ولكنها اتسعت وصارت علومًا فلسفية ذات بال ولها نوع من الاستقلال، وهي بينة الأثر في المجتمعات الحديثة والمعاصرة. وحريٌّ بالفلسفة عندنا أن تضم هذه الفروع المتعددة إلى صدرها من جديد ولا تقتصر على المجالات التقليدية من أنطولوجيا وأبستمولوجيا وأكسيولوجيا، فتلك -فيما أحسب- حاجة ملحة لأمتنا في ظروف الصراع الأيديولوجي العالمي المعاصر.

الباب الثاني

مشكلات الفلسفة

الباب الثاني

مشكلات الفلسفة

تمهيد:

عرفنا أن أبرز هذه المشكلات التي كانت موضع اهتمام الفلاسفة في أكثر العصور ولا تزال تثير اهتمامهم في الوقت الحاضر يدور حول مباحث الوجود والمعرفة والقيم.

وستتناول هنا بالدراسة مشكلتي الوجود والمعرفة نظرًا لأن أكثر المباحث المتعلقة بالقيم سواء ما يتصل منها بعلم المنطق أو علم الأخلاق أو بفلسفة الفن ستواجه دارِسَ الفلسفة في مَراحل أخرى من دراسته؛ إذ أصبح لكل من هذه المجالات الثلاثة علم شبه مستقل يدرس قضاياها التفصيلية.

وسنبدأ بمشكلة الوجود أو ما يسمى «بالأنطولوجيا» ثم نثني «بالأبستمولوجيا» أو نظرية المعرفة، وهما مسألتان مترابطتان ولكنهما مختلفتان على أية حال: فالأولى تتعلق بحقيقة الكون أو الطبيعة النهائية للوجود، والأخرى تبحث في قدرتنا على معرفته.

ولما بين هاتين المسألتين من ترابط فإن بعض الفلاسفة يوحد بينهما أو يجعلهما وجهين لمسألة واحدة كما رأينا في «الجدل» عند أفلاطون قديمًا، وكما يبدو حديثًا في الفلسفة المثالية الألمانية بعد كانت، وخاصة عند هيجل. غير أن بعض هؤلاء يركز على «الوجود» باعتباره الموضوع الأساسي للفلسفة التقليدية، ويتناول مسائل «المعرفة» من خلاله، أي أنه يجعل الأبستمولوجيا فرعًا من الأنطولوجيا، وقد يكون موقف أرسطو نموذجًا لذلك، على حين أن بعضًا آخر يركز -بعكس السابقين- على المعرفة ويتطرق منها إلى مبحث الوجود بناء على أن البحث في

قدرتنا على معرفة الأشياء يفضي حتمًا إلى البحث في مقومات الوجود وماهية الحقيقة، فكأنهم يجعلون الأنطولوجيا تابعًا للأبستمولوجيا، ولذا فإن بعض مؤرخي الفلسفة يجمع في مبحث واحد كلًّا من مسألتي الوجود والمعرفة ويطلق عليه «الميتافيزيقا» وإن كانت الميتافيزيقا عادة أكثر ارتباطًا بمبحث الوجود خاصة[١].

وقد آثرنا لدواعٍ نظرية وعملية أن نتناول كل مبحث منهما على حدة لنعرض فقط أبرز معالمه واتجاهات الفكر الفلسفي في شأنه بعد أن نعرض لإمكانية قيامه كمبحث فلسفي جدير بعناية الفلاسفة في مختلف العصور أيًّا كانت طبيعة آرائهم حوله.

***

(١) انظر الطويل: «أسس» (١٤١-١٤٤).

الفصل الأول
الأنطولوجيا أو ميتافيزيقا الوجود

تمهيد:

١- اعتبر أرسطو أن مهمة «الفلسفة الأولى» هي البحث عن طبيعة الوجود العام أو البحث في الوجود بما هو موجود، وسُمي هذا البحث الوجودي العام بعده بالميتافيزيقا، في مقابل البحث الكيفي عن أحوال الموجودات وهو الفلسفة الطبيعية، والبحث الكمي عن مقاديرها وهو الفلسفة الرياضية.

وقد تركز البحث الأنطيولوجي الميتافيزيقي -في العصور الوسطى- حول «وجود الله» خالق الموجودات جميعًا وعلتها الأولى، كما هو الشأن لدى المدرسيين في الغرب والمشائين المسلمين في المشرق[1]، ولكن بقي المعنى الغالب لهذين المصطلحين قريبًا مما قصده أرسطو بالفلسفة الأولى وهو البحث عن الطبيعة النهائية للوجود بأسره أو عن حقيقة الكون وجوهر الواقع الوجودي والمبدأ أو المبادئ المقومة له ولذلك فهو يشمل الثيولوجيا العقلية أي التناول الفلسفي لقضية الألوهية ولكنه لا يقتصر عليها.

٢- وقد تبدو المسألة الميتافيزيقية بسيطة للوهلة الأولى فهي تتعلق بالدعامة - أو الدعائم الأساسية- التي يقوم عليها بناء الوجود: أهي دعامة واحدة أم هما اثنتان أم أكثر من ذلك؟ ولكن هذه البساطة الظاهرية سرعان ما تتبدد، إذا علمنا أن اختيار الفيلسوف لإحدى الإجابات المحتملة عن السؤال السابق ذي الطابع الكمي، لابد أن تتبعه محاولة أخرى لبيان سبب هذا الاختيار ولبيان

---

(١) هويدي: «مقدمة» (٥٧).

طبيعة هذا المبدأ أو المبادئ التي ارتآها أصلًا للوجود: أهي روحية أم مادية؟ إلى غير ذلك من المباحث التي توضح تعقد هذه المسألة في واقع الأمر، وتبرر تعدد الإجابات الفلسفية -المستمرة على امتداد تاريخ الفكر الإنساني- عن هذا السؤال الأساسي البسيط[1]، ولكثرة المذاهب الميتافيزيقية حول أصل الوجود وجوهره يعمد بعض الفلاسفة إلى اعتماد الطابع الكمي، أساسًا للعرض فيتناول مذاهب الوحدة والكثرة مقسمًا هذه المذاهب -حسب طبيعتها- إلى روحية ومادية. بينما يتخذ آخرون الطابع الكيفي أساسًا للتقسيم: فيتحدثون عن المذاهب الروحية والمذاهب المادية، مقسمين كلًّا منها بعد ذلك إلى القائلين بالوحدة والقائلين بالكثرة والتعدد. وسنتبع هنا الطريق الأول تاركين قضية الألوهية لما تستحقه من بحث تفصيلي سواء من وجهة النظر الإسلامية الخاصة أو وجهة النظر الفلسفية العامة.

٣- ولعله من الطبيعي، قبل أن نعرض وجهات النظر في هذا الشأن، أن نناقش الآراء التي ظهرت في الوسط الفلسفي ترفض أو تشكك في إمكانية قيام فلسفة لما بعد الطبيعة، أو الوصول إلى معرفة حقيقية أو حلول مقبولة لمشاكلها وقضاياها، وهذا هو موضوع الفقرة التالية.

***

(١) هنترميد: «الفلسفة» (١٩٦).

مشروعية البحث الميتافيزيقي:

برغم المكانة التي تحتلها الميتافيزيقا أو الأنطيولوجيا بين مباحث الفلسفة، فقد قام أناس في المحيط الفلسفي يدعُون إلى إهمالها ويشككون في إمكانية قيامها، وربما صرحوا باستحالة التوصل إلى أية معارف حقيقية بصددها، وقد أشرنا من قبل -ونحن نستعرض الاتجاهات الخمس حول معنى الفلسفة ومهمتها- إلى بعض هؤلاء. وسنعرض هنا موقف طائفتين من خصوم الميتافيزيقا في المجال الفلسفي هما السوفسطائيون قديمًا والوضعيون في العصر الحديث.

١- الموقف السوفسطائي:

تأثر السوفسطائيون -وهم أشباه فلاسفة- بما قاله بعض الفلاسفة الإغريق قبل سقراط حول طبيعة العالم؛ إذ ركزوا على الصيرورة والتغير في طبيعة الكائنات جميعًا، حتى قال أحدهم وهو «هيراقليطس»: إن أحدًا لا يستطيع أن ينزل النهر الواحد مرتين، فالإنسان والماء والأشياء في تغير دائب وسيلان مستمر بحيث لا تثبت على حال وقد تطرف أحد أتباعه فقال: إن أحدًا لا يستطيع أن ينزل النهر ولا مرة واحدة.

وقد بنى السوفسطائيون على هذا الأساس نظريتهم التي تنكر أية حقيقة موضوعية ثابتة في هذا الوجود السيَّال المراوغ، وتُشكك في إمكان العلم اليقيني بأي موضوع من موضوعاته أو جانب من جوانبه، لأن هذا العلم لابد أن يكون علمًا بحقائق ثابتة مستقرة، وليس ثمة ثبات أو استقرار في هذا الوجود. وقد حاولوا دعم موقفهم هذا بحجج -أو شبه- عرضوها، تتضمن ما يلي:

١- لا وجود إلا للمحسوسات وهي في تغير وحركة مستمرة فالوصول إلى أية حقيقة ثابتة بشأنها متعذر كما هو واضح.

٢- وفكرة أخرى ترتبط بسابقتها: وهي أنه ما دامت الحقيقة الموضوعية الثابتة، التي تفرض نفسها على الناس جميعًا غير متحققة في هذا الكون، فالحق بالنسبة لكل إنسان هو ما يبدو له، وما يدركه من الموجودات الحسية حوله، فالحقيقة إذن تتعدد بتعدد الأفراد.

٣- كما استخلصوا من الفكرتين السابقتين فكرة أخرى ترتبط بهما: وهي إمكانية اجتماع الأضداد في شيءٍ واحد فيكون حلوًا ومرًّا، حارًّا وباردًا، ناعمًا وخشنًا في وقت واحد.

ولم يكن هذا الموقف خطرًا على الميتافيزيقا وحدها، بل كان إنكارًا للمعرفة الموضوعية في أي مجال من المجالات، فهو ينتهي إلى استحالة الفلسفة بأسرها والعلم على وجه العموم. ولذا كانت الحركة الفلسفية الإغريقية فيما بعد «السفسطة» ردَّ فعل لهذه النزعة الهدامة، ومحاولةً لإقامة أركان العلم والفلسفة الحقة على أسس راسخة، ودفاعًا في الوقت نفسه عن «الميتافيزيقا».

الرد على شبه السوفسطائية:

كان ظهور سقراط ردًّا قويًّا على هذا التطرف السوفسطائي الذي يستغل فكرة «الصيرورة والتغير» في الظواهر الحسية للأشياء، بما ينتهي لا إلى استحالة قيام الميتافيزيقا فحسب بل استحالة العلم بأية حقائق ثابتة، وانهيار كل فلسفة جديرة بهذا الاسم. وكانت فلسفة أفلاطون تأكيدًا للخط السقراطي المضاد للنزعة السوفسطائية الهدامة أيضًا، غير أن المناقشة المحددة لأفكار السوفسطائيين نجدها عند أرسطو:

أ- إذ يقول: إن زعمهم اجتماع الأضداد لشيء واحد فيكون حلوًا ومرًّا أو حارًّا وباردًا ونحو ذلك في وقت معًا، إنما يكون لاختلاف الجهة فقد يكون

الشيء حارًّا بالفعل باردًا بالقوة وهكذا، أما أن تجتمع الأضداد لشيء واحد من جهة واحدة فهو محال.

ب- وأما زعمهم أن الحقيقة تتعدد بتعدد الأفراد فهو غير صحيح، لأن حقيقة الشيء ليست هي ما يبدو لي منه، بل هي طبيعته الخاصة التي تفرض نفسها على الإدراكات المختلفة، ومن خلال الإدراكات المشتركة يمكن انتزاع تلك الحقيقة كما يمكن الثقة بالحواس وقيام العلم على وجه العموم.

ج- وأما قصرهم الموجودات على المحسوسات المتغيرة التي بدا لهم أن الكلام عن أية حقيقة بشأنها أمر مستحيل، فهو غفلة عن الموضوع الحقيقي للعلم وهو الصور الذهنية للأشياء أو ماهياتها، وليست أعراضها الحسية المتغيرة فالموجودات ليست محسوسات هيولانية فحسب، والعلم إنما يتعلق بالصور الجوهرية الثابتة[1].

وهكذا سقطت شبه السوفسطائيين وأصبح قيام الميتافيزيقا ممكنًا، ولكن السفسطة لم تكن هي الحركة الوحيدة المضادة -في الوسط الفلسفي- لقيام علم ما بعد الطبيعة، فهناك غيرهم آخرون من بينهم أصحاب الاتجاه الوضعي في الفلسفة الحديثة الذين رفضوا قضايا ما بعد الطبيعة أو استبعدوها، دون أن ينكروها أو يقروها، بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب طبقًا لمعيار موضوعي. وسنعرض وجهة نظرهم أولًا ثم نرد عليها كما فعلنا مع السوفسطائيين.

٢- الوضعيون والميتافيزيقا:

عرفنا أن الفلسفة الميتافيزيقية قد تعرضت على امتداد التاريخ الفلسفي لحملات عديدة، وقد كان من بينها ما وجهته إليها الفلسفة الوضعية في العصر

---

(١) الطويل: «أسس» (١٤٦).

الحديث، وخاصة على يد أوجست كونت -في منتصف القرن الماضي- فقد رأى أن الفكر النظري الذي يقيم بناءه على أساس من الأوليات العقلية دون اعتماد على التجربة عاجز عن الوصول إلى أية معرفة حقيقية، وخاصة فيما يتعلق بتصور الكون الكلِّي ومكان الإنسان منه، وقال إن المعرفة الوحيدة الممكنة هي المعرفة الوضعية التجريبية، التي تتخذ موضوعها من بين الكائنات الحقيقية المحسوسة، التي يمكن إخضاعها لمناهج العلم والتحقق من صحتها، بوسائله الواضحة المحددة، أي أنه رفض الميتافيزيقا من حيث المنهج ومن حيث الموضوع، وأراد توجيه الفلسفة وجهة أخرى في كلتا هاتين الناحيتين.

وقد حاول الاستدلال على عقم الفلسفة الميتافيزيقية وقلة جدواها بأنها -على قدم تاريخها- لم تنجح في تقديم حل مقنع لمشكلة واحدة من المشكلات التي أثارتها، في موضوعها الواسع الفضفاض، حيث تتطلع وهمًا وغرورًا إلى معرفة الكون في شموله والوجود في جوهره.

وذهب كونت في محاولته استبعاد هذا اللون من التفكير إلى القول بأنه مرحلة من مراحل التفكير قد ولى عهدها، زاعمًا أن تاريخ الإنسانية قد مر بأطوار ثلاثة:

أولها: الطور اللاهوتي حين كان الإنسان يبحث في كنه الموجودات وأصلها ومصيرها معتمدًا على الخيال، فيرد حدوث الأشياء وتطورها إلى تأثير كائنات سامية، تختفي وراء الطبيعة وتهيمن على ظواهرها.

وثانيها: هو الطور الميتافيزيقي حيث يتخلى الإنسان عن ذلك التفسير اللاهوتي القائم على الخيال، ويتجه إلى تفسير الظواهر -معتمدًا على التأمل العقلي الذي لا يستعين بأية ملاحظة أو تجربة- بردها إلى قوى خفية باطنة فيها، هي طبائعها الجوهرية التي يمكن اكتشافها بالعقل.

ثم يلي هذا الدور الميتافيزيقي العقلي الدور الثالث والأخير الوضعي الذي يتجه فيه الإنسان إلى معرفة الظواهر الواقعية والكشف عن قوانينها بالمناهج القائمة على الملاحظة والتجربة.

وقد تطورت الوضعية بعد كونت ونشأت في داخلها عدة اتجاهات، تختلف في بعض الأمور ولكنها تتفق جميعًا على استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث الفلسفي؛ لأن قضاياها -في نظرهم- لا تحمل معنى يمكن اختباره والتأكد من صحته أو عدم صحته، فهي لهذا مجرد ادعاءات لا يمكن أن توصف لا بالصدق ولا بالكذب. بخلاف القضايا التحليلية التي يكون فيها الخبر أو المحمول متضمنًا في المبتدأ أو الموضوع مثل «كل الأجسام ممتدة» التي هي صادقة دائمًا. وبخلاف القضايا التركيبية التي يضيف فيها المحمول أمرًا جديدًا إلى الموضوع بناء على الخبرة الحسية، مثل «الأجسام ثقيلة» ويمكن بإعادة التجربة التأكد من صدقها أو كذبها، أما القضايا الميتافيزيقية مثل (النفس خالدة) فهي ليست تحليلية ولا تركيبية ولذا فهي فارغة من المعنى ولا سبيل إلى وصفها بالصدق أو الكذب. ولهذه الوضعية الجديدة أنصار في مصر يعتبرون الميتافيزيقا خرافة وينادون باستبعادها من الفلسفة، التي يقتصر دورها لديهم على توضيح الأفكار توضيحًا منطقيًّا عن طريق تحليل الألفاظ والعبارات المتداولة، في مجالات الفكر العلمي أو في الحياة العامة[1].

مناقشة الوضعيين:

ولكن حملة الوضعيين هذه لم تفض إلى ما أرادوه من استبعاد المسألة الميتافيزيقية من مجال البحث الفلسفي، ولم يتحقق ما تطلعوا إليه من نهوض

---

(١) الطويل: «أسس» (١٧٢-١٧٨)، هويدي: «مقدمة» (٧٥).

العلم بوسائله التجريبية بمتطلبات الحياة الإنسانية جميعًا، وما على الفلسفة إلا أن تربط نفسها به وتسير في ركابه أو تتقدم موكبه قليلًا لتمهد له الطريق- كما يقولون.

والواقع الفلسفي يشهد أن المسألة الميتافيزيقية ما تزال تُطرح وتناقش أيًا كانت وجهة النظر بصددها، وأنها ربما كانت حتى اليوم «المشكلة الرئيسية في الميدان النظري بأسره»[1]، وهذا أمر له مغزاه. على أن هناك ردودًا أخرى على الوضعيين منها:

أ- أن الفكر لا يعترف بالتحريم والإباحة فهو بطبيعته طليق وطموح، وسيظل يطرق أبواب المجهول سواء في الطبيعة المحسوسة أو فيما وراءها، مما لا تناله التجربة الحسية. وإذا كان العلم قد نجح في المجال الأول فإن الفلسفة ستظل تعمل على ارتياد المجال الثاني، الذي لا يقترب العلم منه بوسائله التجريبية. على أن المعرفة العلمية نفسها تفتقر إلى أساس فلسفي تقوم عليه، كما أن العلم الوضعي على فرض اكتماله لن يُرضي نهمَ العقل المتطلع إلى إدراك الكل الشامل للوجود، والوصول إلى العلل الضرورية الأولى له.

ب- وما زعمه كونت عن «الأطوار الثلاثة» قد تعرض بعده لنقد شديد، وربما في حياته هو حيث دعا إلى ما أسماه «ديانة الإنسانية»، مما لا يشهد له أي دليل تجريبي، ولاعترافه هو بأن أرسطو كان أول من شرع في نقل الفلسفة من دورها الميتافيزيقي إلى دورها الوضعي. كما أن العصور الحديثة -وهي الطور الوضعي- لم تخل قط من دعاة الدين والأخلاق والتأمل الميتافيزيقي، فالحق أنه ليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفي تسبق مرحلة

(١) هنترميد: «الفلسفة» (١٩٥).

التفكير العلمي، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال: إن الفلسفة تُكْمِل العلم فتبدأ حيث ينتهي، وهي لهذا ضرورية دائمًا، ولن يزال الإنسان يتطلع إلى معرفة أصله ومصيره، معتمدًا على الدين وعلى الفن وعلى التفلسف، وعلى كل وسيلة تتهيأ له في تجربته الكونية المتعددة الأبعاد[1].

ج- وهناك رد آخر ذو طابع فني دقيق: فالوضعيون يقولون إن كل ما لا يمكن «التحقق» من صوابه أو خطئه على أساس الخبرة الحسية فهو كلام بلا معنى، كالكلام في الميتافيزيقا. فإذا سألناهم عن المعنى قالوا إنه ما يمكن التحقق منه في حدود الخبرة الحسية، ومعنى هذا أن مبدأ «التحقق» هذا هو طبقًا لمقاييس الوضعيين قضية تحليلية ليست تحوي أكثر من تحصيل الحاصل، ولا تستند إلى أية شواهد تجريبية. فهل يصح مبدأ كهذا مقياسًا لاختيار القضايا الميتافيزيقية واستبعادها من مجال البحث؟ ثم ألا يجوز أن تكون القضايا الميتافيزيقية ذات «معنى» ولكن بتفسير آخر «للمعنى» لا يقصره على ذلك الذي يمكن التحقق منه بالخبرة الحسية وحدها؟

الواقع أن القول بالحس أداة وحيدة لإدراك الحقائق، أو معيارًا وحيدًا لاختبار صحتها، هو مجرد فرض تعسفي متعنت، يضع به المفكر الوضعي نفسه في دائرة محدودة مغلقة، لا يرى سوى الواقع المادي موضوعًا جديرًا بالبحث، ولا يعترف بغير الحس سبيلًا لإدراكه، والتجربة الإنسانية من قبله ومن بعده تؤكد أن الواقع أغنى من ذلك وأرحب، وتلتمس وسائل لإدراكه في العقل والقلب وغيرهما، إلى جوار الخبرة الحسية. وحين يخرج هذا المفكر من شرنقته المصطنعة

---

(١) الطويل: «أسس» (١٨١).

فلربما وجد أن للمحاولة الميتافيزيقية ما يبررها، وأن للقضايا الميتافيزيقية معنى ما، وإن لم يمكن التحقق من صحته في نطاق الخبرة الحسية المحدودة.

د- وأخيرًا فإننا نقول للوضعيين وغيرهم من القائلين بإهمال الميتافيزيقا واستبعادها أو القائلين باستحالة قيامها من الشكاك والسوفسطائيين: إن البحث العقلي لن يتوقف عن مغامرته في ارتياد المجهول، وإن آثاره في قيادة الإنسان وتشكيل حياته الاجتماعية لا ينكرها من يعتبر الأيديولوجيات التي تسود عالم اليوم، وما تقوم عليه من أسس ميتافيزيقية. بل إن العلم التجريبي نفسه يقوم عند النظر الدقيق على تصورات ومبادئ هي في جوهرها ميتافيزيقية، ولا يمكن اختبارها بمقاييس الخبرة الحسية، كمفهوم العلة والمادة والزمان وغيرها، ومن ثم فإن الحاجة إلى اختراق الطبيعة، بالتفكر فيما وراءها من مبادئ ضرورية، هي حاجة أساسية من حاجات الإنسان، لم تستطع البراجماتية مثلًا -على ما يلفها من طابع عملي نفعي- أن تنكرها أو تتجاهلها أو تهوّن من شأنها[1].

فالحق أنه «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان» والحيوان الناطق هو بطبيعته حيوان ميتافيزيقي ينزع إلى استكشاف حدود تجربته الحيوية ومغزاها وقيمتها حتى يتسنى له أن يعيشها، ولعل هؤلاء الذين حاولوا في القديم والحديث إنكار الميتافيزيقا أو التنكر لها إنما يترجمون كلمة المعلم الإغريقي الأول: «إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقيا».

---

(١) السابق: (١٩٠).

١- مذاهب الوحدة الميتافيزيقية

إذا أخذنا التوزيع الكمي للمذاهب الأنطيولوجية نقطة البدء فسنجد أن الفلاسفة يختلفون حول المقوم الأساسي -أي الطبيعة الجوهرية- لوجود كل موجود: هل هو مفرد أم مثنى أم جمع؟ وأيًا ما كان الموقف الذي يختاره الفيلسوف، أو الفريق من الفلاسفة، إجابةً عن هذا التساؤل، من بين الاحتمالات الثلاثة المذكورة، فإنه في غالب الأمر سيعطي للطبيعة الجوهرية الوجودية -واحدة أو متعددة- معنى ماديًا أو روحيًا أو مزيجًا من المادية والروحية، وهذا -كما أشرنا من قبل -سبب تعقد المسألة الأنطيولوجية وتعدد المذاهب الفلسفية حولها.

وقد يتعجب البعض، ممن لم يتح لهم قدر كاف من الدراسة الفلسفية، من هذا الاختلاف والتنوع حول كافة القضايا الفلسفية، ولكن هؤلاء العارفين بطبيعة البحث الفلسفي في طلاقته ومغامراته الفكرية لارتياد مجالات هي بطبيعتها بالغة الدقة والتعقيد، لا يعجَبُ من الاختلاف، بل إنه قد يعجب إذ يجد أن هذا الفكر الفلسفي يتراوح منذ بدايته وحتى اليوم بين هذه الاحتمالات النظرية المشار إليها في اتفاق غريب.

ويأتي مذهب الوحدة أو الاتجاه القائل بأن حقيقة وجود كل موجود هي عنصر واحد أو مبدأ واحد -أيًا كانت طبيعته- في مقدمة هذه المذاهب، سواء من الناحية التاريخية أو من حيث الأهمية الفلسفية: فمن الناحية التاريخية نجد أن فلاسفة الشرق القديم -سواء في مصر أو فارس أو الهند- ينزعون إلى هذه الواحدية في تفسير الوجود، كما أن كثيرًا من مفكري الإغريق قبل سقراط يتجهون هذا الاتجاه نفسه. ومن الناحية الأخرى نجد أن الإنسان العادي -أي صاحب النظرة الساذجة غير النقدية- يعتبر أن التفسير السديد لعالم متكثر متغير

هو القول بالمبادئ المتعددة، وأن رد هذه الكثرة في مظاهر العالم إلى مبدأ وحيد - ماديًا كان أو روحيًا- هو ضرب من التعسف غير مقنع أو مقبول، ولكن البحث الميتافيزيقي لدى هؤلاء الذين يعانونه فعلًا إنما ينزع إلى رَدِّ الكثرة التي يزخر بها الواقع من حولنا إلى وحدة جوهرية من نوع ما، ويبدو أنه لا يقبل القول بالأصلين، أو بما زاد عنهما، إلا إذا أخفق في رد كل شيء في الوجود إلى أصل جوهري وحيد[1].

الواحدية إذن -أو المونيزم- تتضمن في داخلها تيارين أو مذهبين منفصلين هما مذهب الماديين الذين يرون أن هذا الأصل الواحد لوجود كافة الموجودات هو «عنصر مادي»، والمذهب الروحي القائل بأن أصل الوجود كله مبدأ واحد أو ذات واحدة ليست ذات طبيعة مادية، بل هي روح أو عقل أو نفس، أو شيء غير المادة على كل حال. والمادة إنما هي مظهر أو تجسيد له أو هي من صنعه وخلقه، وكلا هذين المذهبين الميتافيزيقيين يقول بأن أساس الوجود كله -في كافة مظاهره- مبدأ واحد، سواء كان هو المادة أو ما يعبر عنه بالروح أو العقل، وكلاهما يبحث عن وحدة جامعة تذيب هذا التكثر والتنوع الزاخر، للتجربة البشرية الكونية، في عنصر نهائي واحد، ومن ثم فإن كلًّا منهما يمثل موقفًا ميتافيزيقيًا موغلًا في الميتافيزيقية، مهما حاول بعضهم -كي يروج لنفسه في عالمنا المعاصر- أن يصف موقفه بالعلمانية والواقعية، كديموقريطس مثلًا.

أ- المذهب الوحدوي المادي:

١- يطلق لفظ المادية بطرق مختلفة؛ فهو في المجال الميتافيزيقي يقصد به تلك الآراء التي تفسر الوجود «بالمادة» وحدها، وتعتبر أن ما يسمى بالروح أو الذهن

---

(١) هنترميد: «الفلسفة» (١٩٧).

أو العقل، ليس إلا وظيفة للمادة أو صفة من صفاتها أو أثر من آثارها، فالوجود الحقيقي هو الكائن المادي وإذا انحل الكيان المادي للشيء انعدم وفقد وجوده، وهذا هو المعنى الأساسيُّ العام للمادية وهو ما نقصده هنا.

ويطلق وصف «المادية» -في المجال الأخلاقي- على تلك المذاهب التي ترى أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغي أن تكون هي تحقيق الخيرات والمنافع المادية للفرد أو للنوع الإنساني، من لذة ومال وقوة ونحوها.

كما أن الوصف نفسه يطلق -في مجال فلسفة التاريخ- على ذلك الاتجاه الذي يرد حضارات الأمم والأجيال المختلفة، بما تتضمنه من عادات ومعتقدات ونظم ومكتشفات علمية وفنية، إلى أسباب اقتصادية. وهناك معان أخرى لهذا الوصف لا مجال لذكرها[1].

وإذا كنا هنا نتناول المعنى الأول بالدراسة، فقد يكون من المناسب أن نشير فقط إلى أن كلا المعنيين الآخرين يتخذ من هذا المعنى الأول، أو من هذا التصور الميتافيزيقي المادي للوجود، في الغالب، أساسًا فلسفيًّا أو منطلقًا فكريًّا إلى ما يرتبه من نتائج في التقويم الخلقي أو في التفسير التاريخي.

٢- وهذا المعنى الأول يتضمن في داخله مدرستين أو مستويين من التفسير المادي للوجود: أولاهما متطرفة في نزعتها المادية ترى أن المادة في مختلف صورها أو تركيباتها هي التي تؤلف الوجود كله، فلا شيء يوجد غير المادة وأن ما قد يبدو في الظاهر مخالفًا لذلك إنما هو صفة للمادة أو وظيفة من وظائفها في حقيقة الأمر، إن لم يكن وهمًا تخيله البعض وخلعوا عليه خطأً صفة الوجود.

---

(١) انظر: الطويل: «أسس» (١٤٨-١٤٩).

أما اللون الآخر من المادية الذي يبدو أقل تطرفًا فإنه، وإن كان يرى أن المادة هي الحقيقة الأساسية في الكون كله، يصف الذهن أو «العقل» بأنه حقيقة، ثانوية ويعترف بوجودها، ولكن ككيان يعتمد على «المادة» ويتوقف عليها، باعتباره أثرًا من آثارها وثمرة من ثمارها كما تزدهر الزهور على أفنان الشجر. ولكن يبقى أن «المادة» في نظر كلتا المدرستين هي الأول وهي الآخر، وهي المبدأ والمنتهى لكل ما في الوجود بأسره.

٣- الآن وقد بينا المقصود بمذهب الوحدة المادي الأنطيولوجي، وما يتضمنه من مواقف أو مستويات متفاوتة، نود أن نشير إلى أن هناك صعوبات بالغة في تقديم واضح للمذهب المادي يعترف بها أنصاره أنفسهم؛ وذلك لأن مفهوم «المادة» نفسه غير محدد أو غير ثابت فقد يقول بعض الماديين: إن المادة هي الواقع، ولكنه تفسير يحتاج إلى تفسير كما هو ظاهر. وقد يهرب بعضهم من ذلك إلى القول بأننا نفهم «المادة» بنفس المعنى الذي يستخدمها به العلم، ومعنى هذا الربط أن تعبِّر «المادة» عن عالم الأجسام الطبيعية الممتد في المكان، والذي يسير طبقًا لقوانين الحركة، أي أن هذا التفسير يعطي تصورًا فيزيائيًا ميكانيكيًا للكون، كما كان عليه الحال يومًا في كثير من الأوساط العلمية منذ ظهرت نظريات نيوتن.

ولكن بعضًا آخر من الفلاسفة الماديين -خاصة في فترات أحدث عهدًا- يعرف الواقع المادي بما يرادف علم الحوادث الفيزيائية الكيميائية، وهو يعتبر أن البناء الفيزيائي هو البناء الأصيل للعالم، ولكن النشاط الكيميائي الحيوي يخلق المجالات الذهنية والروحية والأخلاقية، التي ينبغي أن تظل خاضعة للبيئة الفيزيائية بطبيعة الحال.

على أن المادة اليوم لم تعد أجسامًا أو كتلًا صلبة صماء تتحرك ميكانيكيًّا أو تتفاعل فيما بينها فحسب، ولكنها أصبحت اليوم طاقة منتظمة مرتبة في نماذج أو أنماط معينة، حتى لقد صار العالم المادي يتصف بصفات ديناميكية، كانت في الماضي من خصائص عالم الروح أو العقل، وأصبح العلم يتكلم عن «الطاقة» لا عن المادة الكثيفة صماء أو متفاعلة، مما جعل البون شاسعًا بين التصور التقليدي المادي وبين مفهوم المادة في العلم المعاصر.

وهذا التطور المستمر لمفهوم «المادة» علميًّا يخلق للفلاسفة الماديين مشكلة عويصة، فكيف يمكن تشييد نظرة أنطيولوجية إلى العالم اعتمادًا على مفهوم غير محدد ولا مستقر؟ ولكن القوم مع اعترافهم بالمشكلة يفخرون بأنهم يربطون فكرهم بركب العلم، ويصفون رؤيتهم الميتافيزيقية المادية بأنها «فلسفة علمية»، تتابع أحدث الكشوف العلمية لحقيقة الواقع الكوني، حتى إن بعضهم اقترح تسمية المذهب نفسه «بالطاقوية» بدلًا من المادية.

وهكذا يؤدي ذلك الربط بين الواقع المادي، الذي يتحدث عنه الفلاسفة الماديون، وبين الوجود الطبيعي كما يفسره العلماء، إلى أن المادية لا تعني أكثر من إنكار كل نوع من أنواع الوجود أو العوالم فوق الطبيعة، فيضيق الفرق بينها وبين المذهب الطبيعي، الذي يقف في مواجهة نزعة أو مذهب ميتافيزيقي عريق آخر وهو النزعة المثالية[١].

٤- وهذا المذهب قديم في تاريخ الفكر الفلسفي وإن لم يوجد دليل على أنه أقدم المذاهب الأنطيولوجية: ومن صوره في العصر القديم ما ذهب إليه فلاسفة المدرسة الأيونية قبل سقراط، من تفسير الكون برده جميعه إلى أصل مادي وحيد

---

(١) راجع هنترميد: «الفلسفة» (٢٠٢-٢٠٤).

هو «الماء» عند طاليس، أو «الهيولى اللامحددة» عند انكسماندر، أو «الهواء» عند انكسمانس، أو النار كما يقول هيراقليطس[1].

وقد أخذ المذهب بعد ذلك صورًا عدة عند «الأبيقوريين» وغيرهم، ولكن أعظم قوة دافعة إليه كانت بعد نمو الحركة العلمية التجريبية، وظهورِ نظريات نيوتن الطبيعية والفلكية، ورغم تجاوز العلم نفسه لتلك التفسيرات القديمة للعالم الطبيعي -كما سلفت الإشارة- فقد استمر الاتجاه الفكري في الغرب ينزع إلى إنكار كل وجود لما يسمى «بالروح أو العقل»؛ فالتفكير وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان، والمخ يفرز التفكير كما يفرز الكبد الصفراء، والإنسان كله ليس إلا حزمة من الأعصاب، وظهرت مؤلفات تتحدث عن الإنسان باعتباره آلة، كما عقدت المؤتمرات لدعم المادية في مواجهة المثالية الميتافيزيقية التي لم تعدم أنصارًا، حتى في هذا الجو المادي. وقامت الوضعية والماركسية على أساس من هذا التصور المادي الذي ينكر أن وراء الظواهر المادية عالمًا آخر، وموجودات غير مرئية أو محسوسة، ومن ثم ينتفي كلُّ وجود مستقل للنفس أو العقل، ويمتنع تمامًا كل تصور للألوهية أو العوالم الروحية. وتأخذ «هذه الفلسفة الميتافيزيقية»، التي تعطي نفسها صفة «العلمية»، على عاتقها محاربةَ هذه الاتجاهات اللاعلمية المعارضة للمادية[2].

٥- ويعتمد الماديون -ومن بينهم أصحاب الواحدية المادية- على حجج منها:

١- أن افتراض جوهر روحي عقلي، له وجوده المستقل عن المواد والأجسام، ليس إلا فرضًا ميتافيزيقيًا سابقًا على العلم ومعارضًا له، هو كأوهام السذج

---

(١) انظر كولبة: «المدخل» (١٥٦).

(٢) السابق، الطويل: «أسس» (١٥٠).

البدائيين الذين يفسرون الظواهر بتأثير الشياطين والأشباح، وليس النشاطُ العقلي إلا إحدى ظواهر الحياة العضوية، التي هي تطور لاحق على وجود المادة. أما الله فهو مجرد فكرة خلقتها بعض الأذهان وخلعت عليها بعض صفات المادة نفسها، فكل ما ينسب عادة إلى «الإله» من صفات هي صفات المادة نفسها، فهي أزلية أبدية لا يمكن أن تخلق ولا أن تفنى، وهي حالَّة في مكان وعلة لكل موجود؛ إذ منها صنع كل شيء طبقًا لحتمية آلية بحتة[1].

٢- أن النفس ليس إلا صورة أو وجهًا آخر للبدن، فالظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم، وقد أظهرت الكشوف العلمية العلاقة بين المخ والظواهر النفسية والعقلية. ولا تزال هذه الكشوف مستمرة، ولكن الترابط بين الظواهر العقلية والنفسية وأسسها المادية العضوية، وافتقار الأولى للثانية، يتيح القول بأنها أثر أو معلولة لها، وليست وجودًا مستقلًّا أو كيانًا مغايرًا[2].

٣- وقد يحتج الماديون أحيانًا بحجج نظرية بحتة، لا تخلو من ضعف ظاهر، كقول «أبرفيج» إن أعيان الموجودات في الخارج إنما هي أفكارنا عنها، ولما كانت الموجودات الخارجية ذات امتداد لزم أن تكون أفكارنا كذلك ولما كانت الأفكار في العقل لزم أن يكون العقل ذا امتداد أيضًا وكل ذي امتداد هو مادي.

نقد أدلة الماديين:

أ- إن القول بأن الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم لا يعني أن العقل هو جسم أو مادة، فالشرط في وجود الشيء غير شطره الداخل في تركيبه، وغير حقيقته المركبة من مجموعة شروط ومقومات معقدة، والفجوة واضحة بين أن

---

(١) السابق (١٥١-١٥٢).

(٢) هنترميد: «الفلسفة» (٢٠٣).

نقول إنه لابد من البنية العضوية لحصول الظواهر النفسية والعقلية وأن نقول إنها الشرط الوحيد الذي يجعل تلك الظواهر ممكنة.

والواقع أن المادية -رغم جهودها الكثيرة في هذا الاتجاه- تبدو عاجزة عن تفسير أبسط العمليات العقلية تفسيرًا مقنعًا، فبالرغم من وضوح الحقيقة القائلة بأن الوعي يرتبط «بالمخ» وبالتغيرات العصبية التي قد تحدث فيه، فإن أي توحيد بين الاثنين هو -كما يبدو للمحايد- أمر يتنافى مع الفكر واللغة، والقول بأن الوعي هو ذاته الحركة أو الطاقة هو إما استخدام لهذين اللفظين في غير معناهما المقبولين وإما قول لا يعني شيئًا على الإطلاق. إن الفيلسوف المادي ليعترف بأن الطريقة التي تسبب بها الحوادثُ العصبية حوادثَ نفسيةً ما زالت لغزًا غامضًا حتى الآن، ولكنه يثق بأن العلم لابد واصل إلى كشف هذا اللغز يومًا ما. ولكن ألا يصح أن يقال في مواجهة هذا التفسير الذي يعتمد على مجرد التفاؤل: إننا حتى لو سلمنا مع الماديين بأن ظهور الذهن كان نتيجة لدرجة معقدة من التنظيم العصبي، فإن هذا الذهن أو العقل أصبح بعد ظهوره حقيقة مستقلة في الكون، تتميز كيفيًا عن العالم المادي، فمن السذاجة أن يفسر نشاطه في ضوء المقولات المادية البحتة[1].

ب- كما أن إنكار المادية لحقيقة الألوهية، ورفضهم افتراض وجود أي جوهر عقلي مستقل في وجوده عن المادة؛ بناء على أنه زعم ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه، ويشبه تفكير البدائيين الخرافي هذا الإنكار هو موقف فلسفي لا علمي؛ فالعلم وإن اعترف بالمادة -باعتبارها موضوع بحثه- لا يستطيع أن يجزم بنفي الظواهر الأخرى التي لا يمكن ردها إلى المادة، على أن العلم ليس قاصرًا

---

(١) انظر ميد: «الفلسفة» (٢٠٤) الطويل: «أسس» (١٥٧).

على «العلوم الطبيعية» التي يقصدها الماديون حين يذكرون العلم فهناك العلوم الإنسانية أيضًا، وفيها متسع لتناول الظواهر العقلية والنفسية والروحية. وهل مما يتفق مع العلم -بهذا التفسير الضيق- أن يخلع الفلاسفة الماديون على «المادة» ما يورده المتدينون من صفات «الحقيقة الإلهية»؛ فهي أزلية أبدية لا تُخلق ولا تَفنى، وهي موجودة في كل مكان وحالة في كل شيء، وهي جوهر كل شيء وعلة كل موجود؟ أليست مثلُ هذه «المادية» مذهبًا من مذاهب «التأليه» يبدو في صورة مُقنَّعة؟ ويمكن أن ينسحب عليه القول بأن كل مذهب في التأليه إنما هو وهم وخرافة[1]؟

ج- أما الحجة الرامية إلى إثبات مادية العقل، بحكم حلول الصور الإدراكية ذات الأبعادٍ فيه، فهي فقيرة وسخيفة متهافتة، وتحتوي على مغالطة ظاهرة بالتسوية بين الشيء الواقعي وصورته الذهنية، ونسبةِ كلِّ صفات الشيء الواقعي إلى صورته العقلية ولكن هذا الخلط يعود فيما يبدو إلى ما يفهمه الفيلسوف المادي من كلمة «المادة»، فهي عنده «فكرة عامة» أو مبدأ يسري في الكائنات جميعًا، وهي في الوقت نفسه «حقيقة واقعة» متعينة، فالمادي يتكلم عن «الذرات» مثلًا كأنها أمور يمكن إدراكها بالحس، ويعتبر أن المادة هي جوهر كل القوى التي تؤثر في حواسنا، ولكن المعتدلين من المفكرين -الذين لهم قدم راسخة في العلوم الطبيعية- يعتبرون فكرة المادة -مصورة بهذه الصورة- فكرة مفيدة حقًّا، على شريطة ألا تُتَّخَذ المبدأ الحقيقيَّ لتفسير الأشياء، وعلى هذا لا تكون «الذرات» سوى «أسماء» تنحصر قيمتها في أنها تعيننا على تبسيط ما ندركه إدراكًا عامًّا من العلاقات بين الظواهر الطبيعية، أما الفكرة الصحيحة عن المادة

---

(١) الطويل: «أسس» (١٥٩).

حياة روحية، تتفاوت في مراتبها أو درجة صفائها الروحي، ولكنها تتسم بصفتين أساسيتين هما التلقائية والفاعلية الذاتية.

٢- ويرى بعض الباحثين أن الاتجاهات الروحية الميتافيزيقية -بوجه عام- تُعتبر لاحقةً على ظهور النزعات المادية «لأن العقل يتجه بطبيعته إلى المحسوس أولًا، ولكنه سرعان ما يتجه إلى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسراره[١]، ولعل النزوع إلى هذا التفسير الروحي أو العقلي يتمثل قديمًا فيما قال به الإيليون، وخاصة «بارمنيدس»، من أن الوجود واحد ثابت وأن التغير والكثرة ليست إلا مظاهر، ولما كان العقل هو وحده القادر على تصور الثبات والديمومة فقد جعل الإيليون العقل أكثر امتيازًا من المادة، ورأوا أن الوحدة لا يمكن أن تصدر إلا عنه، وإذن فحقيقة الوجود النهائية عقلية[٢]».

ومن الصور التي يتمثل فيها هذا الاتجاه الروحي الواحدي:

أ- ما يسمى بمذهب وحدة الوجود، وهو الذي يعتبر الوجود واحدًا في جوهره، وهي الحقيقة الأولى وليس العالم أو الطبيعة إلا مظهرًا لها أو تجليًا لها، أو هو صفات -لتلك الحقيقة الأولى وكمالاتها- منعكسة في أشخاص الموجودات المتكثرة المتجددة، فالجوهر هو تلك الذات الواعية الواحدة، وأما الأشياء المتعينة المتجسدة فهي مظاهر أو تجليات أو شئون تلك الذات الأولية الأبدية. وهو المذهب المنسوب إلى المفكر الصوفي «محيي الدين بن عربي»، وقد ينسب مثله أو قريب منه إلى المفكر الهولندي «اسبينوزا»، الذي قال بالطبيعة الفاعلة والطبيعة المنفعلة كوجهين لحقيقة واحدة هي الجوهر الحقيقي الأصيل، ولكن البعض

---

(١) الطويل: «أسس» (١٥٣) وانظر كولبة: «المدخل» (١٧٦).

(٢) انظر هويدي: «مقدمة» (٨١).

وأجزائها فلا يمكن تصورها على هذا النحو. ومعنى هذا أن المذهب المادي يخلط دائمًا بين المادة التي يتصورها مركبة من أجزاء مادية وبين «المعنى» المعقول أو المجرد الذي يدركه من الذرات[1].

ولأن هذا الفهم للمادة هو مجرد تصور ذهني أو فرض عقلي عدَدْناَ مذهب المادية الواحدية في مقدمة المذاهب «الميتافيزيقية» في تفسير المشكلة الأنطيولوجية، غير أن لهذا المذهب مقابلًا آخر ينبغي أن نعرض له في الفترة التالية.

ب- مذهب الواحدية الروحية:

١- إذا كانت المادية تفسر الوجود «بالمادة» فإن المذهب الروحي يفسره بحقيقة جوهرية غير مادية يسميها بالروح أو بالعقل، باعتبارها هي المبدأ الكامن وراء كافة الظواهر المحسوسة والأشكال المجسدة والتركيبات المادية، وليست هذه الظواهر والأشكال والتركيبات إلا تجسيدًا لها أو تعبيرًا عنها أو نتيجة من نتائجها.

وفي الاتجاهات الروحية من يعتبر هذا الأصل الروحي للوجود متعددًا متكثرًا، وفيها من يعده أصلًا واحدًا جامعًا يتمثل أو يتجلى أو يتحقق في صور الكائنات المختلفة الصادرة عنه، والتي تنبثق كثرتها من هذا المبدأ الأصلي وتئول إليه في النهاية، وكلامنا هنا إنما هو عن الاتجاه الثاني.

أما نوع هذا الوجود الواحد وطبيعته فنحن لا نعرفه في الواقع إلا قياسًا على حياتنا العقلية كآدميين، فكل موجود في هذا الكون إنما هو مظهر لحياة عقلية أو

(١) كولبة: «المدخل» (١٧٣-١٧٤).

يرى هذا الجوهر الإسبينوزي محايدًا لا هو بالمادي ولا بالروحي، ويرى آخرون أنه أقرب إلى المادة منه إلى الروح، ولذا فإن التمثيل يؤدي إلى صعوبات ناجمة عن غموض هذا المذهب[1].

ب- ومن الصور التي يتمثل فيها هذا الاتجاه أيضًا مذهب «المطلق الروحي»، الذي قال به الفلاسفة الألمان بعد كانط من أمثال هيجل وفخته وشلنح وفونت، فيقول هيجل مثلًا: إن الفكرة أو المطلق هي الوجود الديناميكي المتحرك الذي يظل في حركة دائمة، وينجم عن الحركة الدياليكتيكية في باطن الوجود كل مظاهر التغير والتكثر، وكل مراحل التطور، وكل العوالم والعصور والحضارات، وهذا المطلق روحي في جوهره، وما عداه مظاهر له أو تعبير عنه.

ويقول فونت: إذا جعلنا نقطة ابتداء بحثنا هو الحقيقة التي تكون موضوع تفكيرنا، أي الشيء الذي تقع عليه التجربة، فإننا سنجده ينشعب إلى «الذرة» لدى الفيزيقيين التي هي الوحدة المادية، ومنظورًا إليها من حيث الكم. وإلى «الإرادة» لدى السيكولوجيين، وهي الوحدة الكيفية النهائية. أو الذرة الروحية -إن جاز هذا التعبير- وواجب الفلسفة في بحثها عن طبيعة الوجود أن تجمع بين هاتين الناحيتين، لكي يدرك العقل ماهية «الحقيقة الأصلية» التي انبثق منها، والنتيجة التي يصل إليها العقل -في نظره- هي أن الوحدة النهائية في كل موجود تتألف من ذرة وإرادة معًا، غير أن جانب الذرة فيه ليس جوهره «فالحقيقة الأصلية» إذن وحدة روحية[2].

---

(١) الطويل: «أسس» (١٥٩).

(٢) كولبة: «المدخل» (١٨١).

٣- وربما جاز لنا أن نتساءل عن أدلة هذا الاتجاه، والواقع أن للروحيين - بوجه عام وبينهم أصحاب الوحدة- حججهم على ما يذهبون إليه:

أ- منها ما ينسب إلى باركلي -وعليها اعتماد المثاليين كافة: كل وجود متوقف على التجربة، ومن ثم فكل وجود متوقف على القائم بهذه التجربة، الذي هو الذهن أو الروح أو الوعي، وعلى ذلك فالأذهان أو الأفكار أو الأرواح هي الموجود الحقيقي الأصيل.

ب- وحجة أخرى تعتمد على الخبرة المباشرة لكل منا: وهي أننا ندرك ذواتنا أو نشعر بأنفسنا على أننا موجودات غير مادية أي روحية؛ إذ لا يمكن التوحيد بين هذا الوجود الذي نشعر به في تلك التجربة الذاتية ووجود الأجسام المادية. وهي حجة تلقى رواجًا وقبولًا لدى كثير من المفكرين على أنها شاهد يصعب إنكاره على صحة مذهب الواحدية الروحي.

ج- وثالثة تتمثل في القول بأن الكشف أو الإلهام الروحي هو الطريق إلى المعرفة بهذه الحقيقة، وهي حجة أصحاب وحدة الوجود الروحية؛ إذ يقولون بأن تجاربنا الروحية -التي هي وليدة الحياة المستقيمة المخلصة- كشفت لنا صحة هذه الحقيقة الأساسية في طبيعة الوجود. ولمن يُشكك في صحة هذه الحقيقة، أو صحة الطريقة المؤدية إليها، أن يجربها قبل أن يصدر أي حكم في هذا الصدد: فهو إما أن يتقبلها ذوقيًا، أو يحكم بإمكانها نظريًا، أو يتوقف في شأنها حتى يتبين له وجه الأمر[1].

٤- وهناك مناقشات عديدة مع أصحاب هذا الاتجاه، وينبغي أن نذكر أننا هنا بإزاء آراء ميتافيزيقية فلسفية. فالموقف الديني -ونعني الأديان السماوية- وإن

---

(١) السابق (١٨٣)، هنترميد: «الفلسفة» (٢٠٦).

كان على صلة بهذا المذهب إلى حد ما -بخلاف المادي السابق الذي لا يمكن أن يكون بينه وبينها إلا العداء والخصومة- لا يقوم على التأمل الميتافيزيقي وحده، ولا يحدد طبيعة الذات الإلهية على أنها جوهر روحي أو مادي على سبيل القطع أو الاتفاق، ولذا فلا بأس من أن نقوم -كما تعودنا- ببيان وجوه الضعف أو القوة في الحجج السابقة.

تعقيب على أدلة الواحدية الروحية:

١- إن الفرض القائل بأن الأصل الحقيقي، للوجود كله، روح واعية: يبدو من الناحية الميتافيزيقية الفلسفية أدنى للقبول من أن يقال وإنه مادة صماء؛ ولذا فإن معظم الفلاسفة -الذين يميلون إلى التفسير الواحدي للوجود- يؤثرون إلى الاتجاه الروحي[1]، ولكن هذا المذهب يبدو بعيدًا عن الخبرة الحسية العادية، كما يفتقر إلى المظهر العلمي -على الأقل- الذي يدعيه المذهب الواحدي المادي؛ فالعلماء التجريبيون لا يبحثون الروح أو الذهن أو النفس، بل يبحثون المادة وهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا عن قوانين العقل، بل قد يرى البعض أن المذهب الروحي -بنسبته العقل أو الروحانية إلى كل شيء في الوجود- يصطدم بقوانين العلوم الطبيعية، لإغفاله للفارق الواضح بين الكائنات العضوية والكائنات غير العضوية. والحجةُ القائمةُ على «الحدس الذاتي» -أي على القول بأنه لما كان الواحد منا يشعر بنفسه كائنًا روحيًا في جوهره فإن لنا الحق في القول بأن العالم كله ذو طابع روحي- لا تستند إلا إلى مجرد التوقع؛ فقياس الغائب على الشاهد، أي قياس الأشياء الأخرى على حالتنا

---

(١) كولبة: «المدخل» (٢٠٧-٢٠٨).

الخاصة، قد يكون قياسًا مع الفارق، أو هو على كل حال قياس يفتقر إلى الجامع الذي يوحد بين الطرفين[1].

٢- أما حجة باركلي -التي يحاول فيها رد وجود الأشياء إلى الفكر الذي يعينها أو يدركها- فهي مع ما فيها من تطرف ظاهر تلقى صعوبات أخرى؛ إذ كيف نفسر اتفاق الناس في إدراك هذه الأشياء؟ أليس ذلك راجعًا إلى وجود موضوعي لها يملي نفسه على عقولنا؟ أما القول بوجودها جميعًا في العلم الإلهي ففيه نوع من الهروب من الحكم العقلي. وخلط بين مستوى الوجود ومستوى المعرفة[2].

٣- أما حجة وحدة الوجود الصوفية المستندة إلى الكشف أو الإلهام اللدني: فهي تُواجَهُ من المفكرين العقليِّين بنقد يقول بأنها حجة ذاتية تعتمد على التجربة الشخصية أو الذوق الذاتي، فمن الصعب نقلها إلى الآخرين، على أن الناس ليسوا جميعًا مهيئين باستعدادهم لهذا اللون من المعرفة المباشرة الذي لا يحظى به إلا القلة المستعدة له، أما العاديون فبعيدون عن ذلك تمامًا.

وأيًّا ما كان الأمر، فإن المعضلة التي واجهت المادية الواحدية وهي كيف انبثق العقل أو الروح من المادة أو تطور عنها؟ تعود فتعترض الواحديةَ الروحيةَ بدورها، ولكن بصورة عكسية، أي كيف انبثقت المادة المتكثرة المحسوسة عن الوحدة الروحية الخالصة؟ وهل كان من الضروري، للروح الكلي الشامل، أن يولِّد العالم المادي، لكي يجعل منه مسرحًا يمارس عليه أو من خلاله فاعليته؟ إن العقل الفلسفي وحده يبدو عاجزًا عن الحل الشافي لهذه المعضلة، وفيها ذهبت

---

(١) انظر السابق، الطويل: «أسس» (١٥٩).

(٢) السابق.

إليه «الأفلاطونية المحدثة» -وهي القائلة بالأحدية الروحية- من «فكرة الفيض»، أو الوسائط بين الواحد الأول والعالم المادي المتكثر، كحل لهذه المعضلة، وما أثاره هذا الحل من مشكلات أخرى، دليلٌ على ما نقول.

وتبقى المشكلة الأنطيولوجية في النهاية -كما يبدو- في حاجة إلى «حل أنطيولوجي»؛ أي أن أصل الوجود ومنبع الكون كله هو الذي يتعرف إلى مخلوقاته، ويبين لها ما لم تشهده من حقائق الغيب الأزلي والواقع الحاضر، في وحي مباشر من لدنه. ولا نجد في مقولات العقل -حتى الآن- ما يدعو إلى رفض مثل هذا الحل، ما دام غير متعارض مع تلك المقولات.

***

٢- مذاهب الثنوية الأنطيولوجية

أ- فكرة عامة:

الاتجاه الثنوي -في الفلسفة- هو الذي يقول بأصلين للوجود، مختلفين تمام الاختلاف، بحيث لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر.

والفيلسوف الثنوي هو ذلك المفكر الذي يقول بأن الواقع الكوني يتركب من جوهرين، أو مبدأين مختلفين تمامًا في طبيعتهما، وكل منهما أصل في ذاته، وبدونهما معًا لا يمكن فهم طبيعة الوجود أو الكون الذي تتصارع فيه القوى المتضاربة؛ التي ينتمي جانب منها إلى أحد المبدأين وينتمي سائرها إلى المبدأ الآخر. وإن كانت الصورة التقليدية للثنويّ هو ذلك الذي يقول بالتقابل الحاسم بين كل من العقل والجسم أو الروح والمادة، باعتبارهما نوعين مختلفين وحقيقيين من الوجود، وربما أعطاهما أسماء أكثر إيغالًا في الميتافيزيقا كالخير والشر أو النور والظلام مثلًا، ولكنها تئول في النهاية إلى التقابل بين الروح والمادة، أو الوجود الذهني في مقابلة الوجود المحسوس. وأيًّا ما كانت طبيعة هذا التقابل أو الألفاظ التي تعبر عنه فإن وجهة النظر الثنوية تظل واحدة، وهي أن هناك انقسامًا أساسيًّا داخل حقيقة الوجود، وتقابلًا ضروريًّا دائمًا بين نوعين مستقلين منه، لكل منهما قوانينُه وأطوارُه الخاصةُ به.

ويبدو المذهب الثنوي -بوجه عام- أقرب إلى القبول بالنسبة إلى الشخص العادي، الذي تدله تجربته الساذجة للوهلة الأولى على ازدواج كيانه، وتركبه من جسم وعقل أو نفس وبدن، فيقيس العالم كله على غرار ذلك.

وقد يرى بعض المفكرين أنه أقرب المذاهب الأنطيولوجية إلى الصواب، وأنه يفي بالمطالب الفلسفية في التفسير، ويلتقي أيضًا مع الروح العلمية في البحث. ولكنه في الحقيقة -شأنه شأن سائر المذاهب الميتافيزيقية- يثير صعوبات خاصة

به، كما أنه لا يلتقي مع الروح الفلسفي الأصيل الذي يسعى إلى الوحدة والاتساق بدلًا من التقابل والصراع[1]. وأيًا ما كان الأمر فسنعرض أولًا لطرف من تاريخ هذا المذهب، ثم ننتقل إلى تقييمه بعد ذلك.

ب- لمحة تاريخية:

لقد ظهر المذهب مبكرًا -نوعًا ما- في تاريخ الفكر الفلسفي، ومنذ العصر القديم يوجد له ممثلون في الشرق والغرب، ولم يختلف الحال عن ذلك بوجه عام على امتداد العصور الوسطى، وفي العصر الحديث كذلك.

أ- ففي العصر القديم نجد لدى الإغريق مثالًا واضحًا لدى الفيلسوف «أنكساجوراس» الذي يرد كل كائن في الوجود إلى مبدأين أساسين مستقلين هما: المادة أو الهيولى التي يتصورها على أنها نوع من الهباء لا صورة له، والعقل الذي ينظم تلك المادة ويدبرها، وهو يضع حدًّا فاصلًا بين هذين الأصلين أو المبدأين؟

فالعقل عنده هو مبدأ النظام والفاعلية، والمادة بطبيعتها خالية من النظام ومن الحركة. والعقل يتصف بالبساطة والقيام بالذات وبالوعي، فأما المادة فهي مركبة من عدد من العناصر أو الذرات لا نهاية لعددها، موجودة ولكن في شكل هيائي أو هلامي غير محدد، وإنما تتخذ الصورَ والحركاتِ التي تصدر لها عن العقل.

ويرى البعض أن هذا المذهب قد أثر على أعظم فلاسفة العصر القديم أي على كل من أفلاطون وأرسطو؛ إذ فرق الأول بين العالم المادي وعالم المثل أو عالم المحسوس وعالم المعقول، كما فرق الثاني بين الهيولى والصورة أو بين الموجود

---

(١) كولبة: «المدخل» (٢٠٨).

بالقوة والموجود بالفعل. وهذا صحيح إلى حد كبير، وإن كانت الثنوية لديها ممزوجة بنزوع واضح إلى الوحدة في الوقت نفسه[1].

وفي الشرق القديم ظهر فلاسفة يقولون بالأصلين أو بالتقابل بين مبدأي الخير والشر في الوجود: ومن أبرزهم «ماني» مؤسس المانوية في فارس، أما زرادشت أو الزرادشتية فقد يرى البعض بحكم ما في آرائها من مظاهر ثنوية أنها تجري في نفس الاتجاه، لكنا إذا ذكرنا ما قلناه من أن الثنوية تقول بأصلين جوهريين دائمين لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر، أو ردهما معًا إلى مبدأ ثالث أسبق منهما، علمنا أنها أقرب إلى القول بالوحدة، وأن المثال الصحيح للثنوية إنما هو «المانوية»[2].

والمانوية -كالزرادشتية- من المذاهب الدينية أو الفلسفة الكثيرة التي كانت إيران منذ القدم مسرحًا لنشاطها، ومؤسسها «ماني» ينتمي إلى أسرة عريقة من شرق فارس، ولد في المدائن حوالي عام ٢١٦ من الميلاد وزعم أنه عندما بلغ الرابعة والعشرين جاءه الوحي بأنه «المنقذ»، الذي بشر به المسيح فساح في البلاد طويلًا، ثم خرج على الناس بمذهبه الذي يبدو مزيجًا من المسيحية والزرادشتية، وقد اعتنقه بعض ملوك الفرس، ثم طورد الداعية وأتباعه من بعده، ولكن ظل المذهب مؤثرًا في حياة الفرس حتى ظهور الإسلام، فنسخه تمامًا إلا من بعض آثار بقيت تلوح وتختفي بعد ذلك.

وكان ماني يقول بوجود كون ثنائي الطبيعة لوجود مبدأين يسيطران على العالم هما: النور والظلام: فالنور مصدر الخير والظلام منشأ الشر، وكل ما هو خير

---

(١) السابق: (١٨٨)، الطويل: «أسس» (١٦٠).

(٢) إقبال -محمد: تطور الفكر الفلسفي في إيران، القاهرة، الدار الفنية، ١٩٨٩م (٢٠).

وجميل ونافع من الأشياء فهو صادر عن النور، وكل ما هو ضار وقبيح ومفسد فهو ناشئ عن الظلام. وكان هذان المبدآن في أول الأمر منفصلين مستقلين، متلاصقين ملاصقة الضوء للظل، وحين كانا منفصلين لم تحدث في الكون حوادث، فلم تنشأ الظواهر الطبيعية ولم توجد الكائنات الحية ولا الجمادات، ثم امتزجا فنشأ من امتزاجهما الكون بما فيه من ظواهر وحوادث وأجسام كثيفة، وكائنات حية وكان الظلام هو البادئ بالامتزاج؛ لأن النور خير بطبيعته فلا يبدأ الاعتداء. وإنما قال ماني بوجود هذين المبدأين؛ لأن الخير والشر ضدان لا يصدران عن شيء واحد، ألا ترى أن النار لا تصدر عنها الحرارة والبرودة، وأن الجسم البارد لا تنشأ عنه البرودة والحرارة؟ وهذان المبدآن نشيطان فاعلان إلى الأبد، بدليل دوام صدور الخير عن أحدهما والشر عن الآخر[1].

ولعله قد تبين من هذا العرض أن الزرادشتية، وإن احتوت على بعض المصطلحات التي نجدها في المانوية بعد ذلك مثل الخير والشر والنور والظلام، تختلف عنها جوهريًا من نواحٍ عدة منها:

١- أن الزرادشتية ديانة موحدة أو أدنى إلى التوحيد في أساسها؛ فالشر عارض لا حقيقي وسيأتي يوم ينتصر فيه الخير.

٢- أن الزرادشتية ترى أن في الكون مجموعة من القوى المادية، ومجموعة من القوى الروحية تحتويان جميعًا على الخير والشر: فمن الماديات الخيرة النبات والحيوان النافع للإنسان والبشر الصالحون، ومن الماديات الشريرة الوحوش والنباتات المؤذية والسحرة والملحدون من البشر. ومن الروحانيات أيضًا ما هو

---

(١) السابق (٢٢-٢٥).

خير كالملائكة وما هو شر كالشياطين. بينما ترى المانوية أن الماديات كلها شر، والروحانيات فقط هي الخير الخالص.

٣- أن الزرادشتية تفاؤلية عملية وبناءة، أما المانوية فعدمية تدعو إلى الخلاص بانهيار هذا العالم المادي والعودة إلى فردوس النور[١].

ب- أما في العصور الوسطى:

فلعل المسيحية -أو المذاهب الثيولوجية المنبثقة عنها- هي التي مثلت النظرة الثنائية بوضوح، سواء في الميتافيزيقا أو الأخلاق أو غيرهما، والجو المسيحي بوجه عام يؤكد الاتجاه الذي ينظر إلى الحياة البشرية على أنها صراع دائم، أو حرب لا تنقطع بين الروح والبدن، وأن نتيجة هذه الحرب التي تستمر طوال الحياة هي التي تحدد مصير النفس الفردية بعد الموت، في الجنة أو في النار. فإذا تركنا البدن ينتصر في تلك الحرب فالمصير إلى النار، أما إذا كسبت الروح الصراع فمصيرها إلى الجنة. وكثيرًا ما كان المسيحيون الأوائل ينقلون هذا الصراع إلى نطاق الجسم، فيحرمونه من الغذاء والنوم اللازمين له، ومن مطالبه الأخرى في شهوة الجنس أو غيرها من اللذائذ حتى لو كانت بريئة مشروعة، وربما حرموه من الكساء الكافي لتدفئته معتقدين أن في هذا كله دعمًا لمملكة الروح، أو فتحًا لأبواب الملكوت الذي لا يكاد يفتح إلا للفقراء الزاهدين، ومن ثم نمت اتجاهات «الرهبانية» ودواعي الزهد لدى المتدينين منهم، وشاع ذلك في التصور العقائدي والقيم الخلقية المنبعثة عنه، التي تقوم على تصور جاد للصواب والخطأ مع صرامة تشتد على النفس في التزام الأول واجتناب الثاني. وقد بقيت آثار من هذا التصور حتى العصر الحديث فيما عرف «بالتطهرية أو البيوريتانية»، التي ما

---

(١) انظر حامد عبدالقادر: «زرادشت» (١٢٥-١٣٢) إقبال: المرجع السابق (٢٠-٢٥).

تزال تؤثر قليلًا أو كثيرًا على المجتمعات المسيحية المعاصرة، ولعلها تؤثر حتى بشكل عكسي فيما نجده من إسراف في تعاطي المتع الحسية في بعض الأحيان.

وأيًا ما كانت علاقة هذا التصور بالمسيحية الأصلية[1]، فقد تضخم هذا التقابل الوجودي وما يرتبط به من صراع بين الجسم والنفس في كيان الإنسان وحياته الروحية والخلقية، واتخذ طابعًا دراميًا مبالغًا فيه في العصور الوسطى، مما جعل مسيحيتها نموذجًا للثنوية الأنطيولوجية، التي تمتد إلى سائر مجالات الفكر والحياة[2].

ج- أما الثنوية في العصر الحديث:

فلعل في ديكارت ومذهبه مثالًا واضحًا لها، ويرى بعض المؤرخين أن «أبا الفلسفة الحديثة» قد بنى أدق المذاهب الميتافيزيقية الثنائية التي ظهرت في تاريخ الفلسفة، ذلك المذهب الذي عبر عنه المفكر الفرنسي في القرن السابع عشر، والذي ظل يؤثر فكريًا فيما بعد. والمبدآن النهائيان في المصطلح الديكارتي -وهما «الذهن» و«المادة»- يوصفان على أساس أهم صفاتهما وأكثرها تفردًا؛ ولذا يسميهما «بالفكر» و«الامتداد» أو بتعبير أدق: «الجوهر المفكر» و«الجوهر الممتد» (أي الذي يشغل مكانًا)، ولقد كان انقسام الواقع في نظر ديكارت وتقابله مطلقًا: فكل من الجسم والذهن قائم بذاته، وخصائص كل منهما أو صفاته مختلفة كل الاختلاف عن الآخر، بل إن كلًّا منهما يستبعد الآخر، فأي شيء يكون صفة للذهن لا يمكن أن يكون صفة للمادة، والعكس صحيح.

---

(١) انظر في ذلك محمد شامة/ «بين الإسلام والمسيحية» (١٢٨-١٤٠)، زقزوق: «الإسلام في الفكر الغربي» (١٠٣-١١٤).

(٢) هنترميد: «الفلسفة» (٢١٢-٢١٣).

ومن المؤكد أن ديكارت لم يكن أول من اخترع الثنائية، غير أن صياغته للموقف الثنائي لها أهميتها ودلالتها؛ لأنها استخدمت الحتمية الآلية الدقيقة في التعبير عن كل الحوادث التي تقع في العالم المادي، ولأنها رفضت الحتمية في المجال الذهني الروحي. وهكذا لم يفترض ديكارت نوعين من الوجود فحسب، بل إنه افترض أيضًا نوعين من العلية يسودان الوجود، ولذا فالطبيعة أو العالم الفيزيائي ليس مستقلًّا عن الإنسان فحسب، بل إن سلوكه يخضع أيضًا لتلك القوى الآلية التي تحكم مستقلة عن إرادة العقل.

ولما كان ديكارت يرى أن مهمة العلم هي الكشف عن تلك القوانين الحتمية التي تسود عالم المادة، فقد بدا ذلك ملائمًا للتصور الجديد للعلم، الذي كان آخذًا في النمو حينذاك، أما روح الإنسان أو عقله فلا يخضع لأية حتمية خارجية، وإنما هي تلقائية ذاتية حرة خالصة في نظره[1].

ج- تعقيب:

قد تبدو الثنائية حلًّا مريحًا كما أشرنا، وقد تحظى بقبول واسع أحيانًا، وخاصة لدى غير المتخصصين في الفلسفة:

١- فهي تلتقي مع وجهة نظر الشخص العادي وخبرته المباشرة، بخلاف الاتجاهات الواحدية مثلًا.

٢- وهي لا تلاقي صعوبة من جهة المعسكر العلمي -كالروحية مثلًا- فهي تعترف له بمجاله الخاص، ولذا كان مذهب ديكارت -مثلًا- تمهيدًا فلسفيًّا مواتيًا للجو العلمي المتنامي في أوروبا الحديثة.

٣- وهي تنجو على كل حال من كثير من الاعتراضات المضادة للمذاهب الواحدية.

---

(١) هنترميد: «الفلسفة» (٢١٢-٢١٣).

ولكن الثنوية رغم هذا كله تبدو واقفة في منتصف الطريق الذي تتطلع الفلسفة الأنطيولوجية إلى بلوغ غايته القصوى، وهي توحيد الكثرة الكونية في وحدة جامعة، مهما بدا ذلك مخالفًا للخبرة الساذجة للرجل العادي، كما أنها تثير مشكلات عديدة خاصة بها ومنها:

١- أن التقابل الحاد بين عنصري الوجود يدعونا إلى التساؤل عما يتم به التناسق بينهما: أهو مبدأ ثالث أعلى منهما جميعًا، فتنهار الثنائية تمامًا؟ أم هو بالتعجيل بانهيار المادة ليعود التناسق والنور والخير، كما تزعم «المانوية»؟ بما في ذلك من تناقض فلسفي وعدمية اجتماعية؟ أم هو كما قال مذهب «المناسبات أو المصادفات»، الذي زعم -تأثرًا بديكارت- أن المبدأين المختلفين لا يمكن أن تكون بينهما علية، ولذا فكل الأفعال في الكون ترجع إلى «الله مباشرة»؟ مع أن التماثل أو التشابه بين العلة والمعلول ليس شرطًا ضروريًا، لا في الفلسفة ولا في العلم، كما أن في نسبة كل الحوادث إلى الله مباشرة أخطارًا أو صعوبات يرفضها بعض المتدينين والفلاسفة الأخلاقيين[1].

٢- إن وجود مبدأين قديمين لا يخلو من تعارض مع المبادئ التي قال بها مفكرون -ميتافيزيقيون- عديدون، ومنها: أن ما يثبت له الأولية ينبغي أن يكون واحدًا، وأن أكمل الأشياء ينبغي أن يكون واحدًا، وهو الجدير بأن يكون منبع الكل، بل إن العقل يوجب أن يكون أعمُّ الأشياء الذي يصلح تفسيرًا للتعدد والكثرة واحدًا كذلك، ناهيك بما يقوله أصحاب وحدة الوجود، من أن الوجود الحقيقي لا يمكن أن يتعدد.

---

(١) السابق (١١٥)، كولبة: «المدخل» (١٨٨-٢٠٨).

٣- مذاهب الكثرة الميتافيزيقية

أ- فكرة عامة:

رأى كثير من المفكرين أن الواحدية والثنائية معًا يبدوان مذاهب ميتافيزيقية غير مقنعة، ومن ثم فإنهم -ما داموا غير راغبين في التخلي عن البحث الميتافيزيقي كلية- وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الانتقال إلى التعددية، وهي المذهب الثالث من المذاهب الكبرى عن الكون. والواقع أن التعددية بمعناها الدقيق: هي نظرة إلى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائي واحد، أو اثنان، وإنما توجد كثرة من المبادئ. وبمزيد من الدقة إنها أية نظرة تحدد عدد العناصر الميتافيزيقية التي لا تتغير بأكثر من اثنين، وهكذا فإن رأيًا مثل رأي الفيلسوف اليوناني «أنبادقليس» بما فيه من جواهر أولية أربعة هي (التراب، والهواء، والنار، والماء) لن يكون أقل تعددية من أي مذهب يفترض عددًا لا متناهيًا من الجواهر. وليس من الضروري لكي يكون لدينا مذهب تعددي أن تكون الكيانات النهائية الكثيرة منفصلة كيفيًا، فالمذهب الذري الروحي من ذلك النوع الذي قال به «ليبنتس» مثلًا والذي يمثل فيه الوعي الإدراكي العنصر المشترك بين ذرات لا نهاية لها في العدد، يمكن أن يعد مذهبًا تعدديًا كميًا؛ إذ إن كل الكيانات متشابهة في طبيعتها وإن تكن متميزة بعضها عن بعض، ولا نهاية لها في العدد. أما مذهب «أنبادقليس» بما فيه من عناصر أربعة تكون باتحادها موضوعات تجربتنا التي لا حصر لها، فإنه يمثل مذهبًا تعدديًا كميًا وكيفيًا في آن واحد.

وهكذا يتضح أن مصطلح «التعددية» يعني القول بكثرة من المبادئ أو الأصول أو الكيانات الأساسية التي يتضمنها الوجود، سواء أكانت متعددة أيضًا من حيث الكيف أم متشابهة، فالمذاهب التعددية هي تلك التفسيرات العقلية للمشكلة الأنطيولوجية على أساس من التنوع والكثرة، التي تناسب

الثراء الزاخر والخصب الذي يمتلئ به الوجود، وهي تنفر من القول بوحدة خالصة أو بثنوية محدودة لا تتلاءم مع تلك الكثرة الواقعية[1].

على أن التعددية أو مذاهب الكثرة –برغم اقترابها من الواقع– تعد، في نظر الروح الفلسفية التقليدية، نوعًا من العجز أو النكوص عن تحقيق الهدف المفضل للفلسفة الأنطيولوجية، النزاعة إلى الوحدة أو الاقتصاد في الأصول، التي يبنى منها الوجود. وربما بدت في نظر خصومها مذهبًا قليل الهمة، لا يبذل أي جهد لتحقيق التكامل في التجربة الإنسانية، بل يرضى بها مجزأة مشتتة، بدلًا من أن ينفذ خلال المظهر التعددي للأشياء ليمسك بالوحدة الكامنة فيها، أو على الأقل الثنائية الباطنة فيها. ولما كانت مذاهب الكثرة من التنوع والتعدد بحيث يصعب التعرف عليها جميعًا فمن الخير الاقتصار على بعض النماذج، كما سنحاول في الفقرة التالية.

ب- لمحة تاريخية:

أشرنا آنفًا إلى عدة مذاهب تعددية في القديم والحديث:

١- ولعل أوضح هذه المذاهب في العصر القديم هو ما ذهب إليه الفيلسوف الإغريقي «ديموقريطس» في القرن الرابع قبل الميلاد، من مذهب «الذرات» الذي يرى أن الموجودات جميعًا إنما تتركب من عدد لا نهائي من الذرات أو الجواهر المفردة، التي لا تقبل القسمة بالفعل ولا تتفاوت إلا في الشكل والمقدار، وهي تتحرك فينشأ عن تحركها اجتماع بعضها إلى بعض على صور شتى، وهذا هو «كون» الأشياء أو ظهورها في الوجود، فإذا انفصلت تلك الجواهر فذلك هو «فساد» الأشياء، أي انحلالها. وهذه الذرات واحدة في طبيعتها المادية فلا

---

(١) هنترميد: «الفلسفة» (٢١٩).

اختلاف بينها في «الكيفية» وإن اختلفت في أحجامها وأشكالها وأوضاعها، وذلك سر اختلاف الكائنات المركبة منها، بل إن العقل أو الروح هو مركب منها أيضًا، وإن كانت الذرات الداخلة في تركيبه أكثر استدارة وحركة. وهذه النقطة الأخيرة هي التي تدعو بعض المؤرخين إلى اعتبار هذا المذهب الذري القديم ثنويًا لقوله بنوعين من الذرات. ومن البين أنه مذهب مادي في بناء الكون، ميكانيكي في تفسير حركته. هو مذهب كثرة على كل حال، وقد واصل «الأبيقوريون» العمل على إحياء هذا المذهب والترويج له، وكذا بعض شعراء الرومان[1] فيما بعد.

٢- فإذا انتقلنا إلى العصر الحديث فسنلتقي بصور عدة لمذهب الكثرة، غير أن أشهرها هو مذهب «الكثرة الروحي» الذي قال به الفيلسوف «ليبنتز» معارضًا الاتجاهات المادية والآلية للتعددية القديمة: فقرر أن الوجودات تتألف من ذرات روحية «مونادات»، غير متناهية العدد لا تقبل التجزؤ لا فعلًا ولا ذهنًا، وتنزع دوامًا إلى العمل والحركة، وتتميز أيضًا بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار، وغير متمايزة، وليست عرضة للفناء أو الانحلال.

وهذه الذرات الروحية هي العناصر الحقيقية؛ التي تتركب منها كل الموجودات أما الذرات التي تدرسها العلوم الطبيعية فهي ذرات في الظاهر فقط، وهي أشبه بنقط ميتافيزيقية وهي تفيض عن الخالق دومًا كما تفيض الأشعة عن الشمس، وهي مدركة وإن كان إدراك كل منها يتفاوت قوة وضعفًا، وكل منها كيان مستقل مصمت لا سبيل إلى اختراقه، ولكنه يعكس في داخله صورة للعالم بأسره. أما العلاقات المنتظمة بينها في الواقع، كالعلاقة بين الجواهر المكونة للنفس والجواهر المكونة للبدن -مثلًا- فترجع إلى «قانون التناسق الأزلي»،

---

(١) الطويل: «أسس» (١٤٩).

الذي يعني أن الله بتدبير منه قد أعد منذ الأزل لكل ذرة نظامًا تسير بمقتضاه، بحيث تنسجم مع غيرها من الذرات فكل منها ميسر لما خلق له، كي يتحقق أكمل عالم ممكن. فليبنتز يعتقد في تفاؤل شديد أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان[1].

وقد ركدت ريح التعددية بعده، إلا من «باركلي» ومذهبه اللامادي: الذي لا يعترف إلا بوجود الذرات العاقلة. و«أوجست كونت» وتعدديته الوضعية، ولكنها عادت إلى الاشتداد من جديد في مذهب «وليم جيمس»، الذي عارض مذاهب الوحدة التي تعجز في نظره عن تقدير ما في الحياة البشرية من تنوع وثراء، فقد كان يعتد بما تهدي إليه تجربتنا المباشرة. ويرى أن معارضة ذلك بالنزعات التجريدية، التي تتبدى مثلًا في فكرة المطلق عند «هيجل» لا تؤدي إلى تفريغ الواقع من محتواه، أو -على حد تعبيره- «إلى ليل تكون فيه كل الأبقار سوداء»، وقد كان جيمس يحب الحياة بكل ما فيها من ثراء وتعقد ويرى أن إزالة ذلك في وحدة مزعومة هو تجديف في حق الحياة، ويرى فيها «دكتاتورية أنطيولوجية» تقضي على التنوع والتجدد المستمر؛ «إن العالم المتكثر أشبه ما يكون بالجمهورية الفيدرالية، وهو بذلك ليس إمبراطورية أو ملكية مطلقة»، على أن روحه البراجماتية لها دورها في نظريته الأنطيولوجية، التي تقوم على تصور دينامي للحقيقة، فذهب إلى أن المعرفة أداة السلوك أو إطار للفعل، وصحة الفكرة مرتبطة بالفعل، وما دامت الأفعال السلوكية متكثرة تختلف باختلاف الأفراد فالعالم إذن «عالم كثرة»، ودائرة الوجود مفتوحة لا تغلق بل تتسع للجديد المتنوع في كل حين[2].

---

(١) كولبة: «المدخل» (١٧٦-١٧٩).

(٢) هنترميد: «الفلسفة» (٣٢١-٣٢٢) هويدي «مقدمة» (٧٧-٧٨).

ج- تعقيب:

ليست الكثرة إلا مادية أو روحية أو قريبة منها كما في الثنوية، ولذا فإن ما قدمناه من مناقشات لكل تلك الإجابات العقلية على المسألة الأنطيولوجية قد يغني عن هذا التعقيب، ولكن لا بأس بأن نقف هنا وقفة سريعة نتأمل فيها موقف التعدديين:

أ- فهم أكثر واقعية أو قربًا من نتائج خبرتنا الحسية وأكثر إلحاحًا على التجارب والروح الاستقرائية، ولذا فأقوالهم تجد صداها لدى الجمهور العادي ولدى المشتغلين بالعلم، ونعني بذلك التعددية المادية التي هي أغلب على القائلين بالكثرة.

ب- وفي التعددية الروحية عمّق في التحليل وشمول في النظرة وروح تفاؤلية غامرة، كما أن تعددية جيمس ديوي أكثر اعتدادًا بالتنوع والثراء في الكون، وأحرص على التطور واستمرار التجدد، بما يتضمن تفاؤلية أخرى تقوم على مزيج من الليبرالية والبراجماتية.

ولكن بعض ما أسلفنا بيانه من صعوبات تواجه المذاهب الثنوية يعترض التعددية كذلك؛ فهي لا تفي بمطالب الروح الفلسفية النزاعة في هذه المسألة الأنطيولوجية إلى الاقتصاد في التفسير، أو تحديد المبادئ الأولى بحيث يكون من الأفضل أن تنحصر في واحد وحيد، وهي لا تغني عن خطوة أبعد إيغالًا في الميتافيزيقا تكشف عن المنبع الذي تفيض عنه تلك الكثرة الغنية بالتنوع المستمرة التجدد، كما أنها تنزلق أحيانًا إلى تفاؤلية مسرفة ساذجة، أو غير مبررة من الوجهة العقلية أو الواقعية. وهي تجري كما يبدو في مضمار بواعث دينية كما عند باركلي، أو عملية كما عند جيمس ديوي، ولا تنبع من موقف ميتافيزيقي صميم.

وفي ختام هذا العرض الموجز نود أن نشير إلى أن البحث الأنطيولوجي يتضمن جوانب عديدة أخرى، لن نعرض لها الآن وفي هذا الموضع، لأسباب أشرنا إليها من قبل. كما نود أن نشير أيضًا إلى أن ما ألمحنا إليه فيما سبق من أن المشكلة الأنطيولوجية -كما يوحي تاريخ البحث فيها- تفتقر إلى حل أنطيولوجي خالص، لا يعني عدم جدوى هذا البحث أو يدعو إلى إلا إمكان توقفه حتى لو سلمنا بعدم جدواه على الإطلاق.

***

الفصل الثاني

الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة

تمهيد:

درسنا في الفصل السابق مبحثًا هامًّا من مباحث الفلسفة، هو مبحث الأنطيولوجيا وهو المتعلق بطبيعة الوجود أو حقيقته، في نظر الاتجاهات الفلسفية المختلفة. وفي هذا الفصل نتعرض لجوانب من مبحث أساسي آخر من مباحث الفلسفة، وهو المتعلق بنظرية المعرفة أو الأبستمولوجيا.

وهذا المبحث قد يكون على صلة بعلم المنطق الذي يدرس صورة الفكر الإنساني وشروط الصحة والصواب فيه، أو بعلم النفس الذي يدرس سلوك الإنسان ومنه سلوكه العقلي أو نشاطه الفكري، ولكنه في حقيقة الأمر أوسع دائرة وأشمل نظرة من هذين المبحثين، فهو يتناول بوجه عام: بحث طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الوعي والوجود، بين الذات العارفة والكون الذي تسعى لمعرفته، كما يدرس دور كل من طرفي هذه العلاقة (أعني الذات والواقع الوجودي الذي يحيط بها) وفاعليته في حادثة التعرف تلك، وفي قيمة ما ينتج عنها من معارف.

لكنا وإن أكدنا كثيرًا أهمية هذا المبحث الفلسفي واستقلاله، بعد أن كان يعد -في الفلسفة القديمة- جزءًا من المنطق أو ما وراء الطبيعة، لا نقر اتجاه بعض المدارس الفلسفية إلى المبالغة في تقديره حتى ليعدونه مرادفًا للفلسفة كلها، أو لعلم «ما بعد الطبيعة» كله. ونعتقد أن من الإنصاف والرؤية الموضوعية أن نعتد به كمبحث هام من مباحث الفلسفة، دون تهوين جائر أو مبالغة مسرفة[١].

---

(١) انظر كولبة: «المدخل» (٣٨)، هويدي: «مقدمة» (١٠٩)، هنترميد: «الفلسفة» (١٧٦).

إن مبحث «الأبستمولوجيا» حديث نسبيًا في صورته المستقلة، فقد كان القدماء يتناولونه كما أشرنا ضمن مباحث أخرى. ويعتقد بعض الباحثين أن التأمل في مشكلة «المعرفة» لابد أن يجيء متأخرًا في أية بيئة فلسفية؛ فالعقل يتجه بطبيعته إلى ما حوله يتأمله، ثم ينقلب على ذاته ليتخذ منها موضوعًا للتأمل بعد ذلك[1]. وأيًا ما كان الأمر فإن معظم الفلاسفة المحدثين يعتبرون أن أي بحث في الفلسفة يجب -لكي يكون مثمرًا- أن يُسبَقَ ببحث مسألة المعرفة؛ حتى نطمئن إلى سلامة أدواتنا التي نستخدمها في أي بحث، ونطمئن إلى ما تنقله إلينا أو تولده فينا من معارف وأحكام، قبل أن نشرع فيه[2].

ويعد الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة بصورتها الحديثة، منذ أصدر كتابه الهام «دراسة في الذهن البشري» عام (١٦٩٠م)، وتناول فيه المعالم الرئيسية لهذا المبحث، وأكد الفكرة السالفة الذكر وهي أن البحث في قدرات الذهن، أو وسائل الإدراك الإنسانية، ينبغي أن يتقدم على أي نظر ميتافيزيقي حقيقي. وقد توالت بحوث الفلاسفة -بعد ذلك من «ليبنتز» إلى «كانت» ثم «هيجل»، ومن بعدهم حتى آخر فيلسوف معاصر- تؤكد المنزلة الخاصة التي تحتلها «نظرية المعرفة» في صرح الفلسفة العتيد.

ولكن الفلسفة الحديثة، وإن فرغت من أمر الاعتداد بالأبستمولوجيا مبحثًا مستقلًا وأساسيًا في الفلسفة، ما تزال مترددة في محتواها وعناصرها. ولعل أهم الجوانب التي تتناولها أية نظرية في المعرفة هي:

أ- البحث في مصادر المعرفة وطرقها كالعقل والحس والحدس وغيرها.

---

(١) هويدي: «محاضرات» (٨٠).

(٢) هنترميد: «الفلسفة» (١٧٦).

ب- والبحث في طبيعة المعرفة ذاتها وتفسير ماهيتها وحقيقتها وما في ذلك من خلاف بين المثاليين والعقليين وغيرهم.

ج- وتشمل أيضًا البحث في حدود المعرفة وقيمتها والمعيار الصحيح لهذا التقويم.

د- غير أن هذا كله ينبغي أن يسبقه البحث في إمكان المعرفة وجواز قيامها، وما في ذلك من خلاف بين نزعات الشك والتوقف، ونزعات التيقن والدوجماطيقية.

وسنعرض لأهم هذه الجوانب فيما يلي بادئين بالنقطة الأخيرة؛ رعاية لما أشرنا إليه آنفًا من أن البحث في أدوات المعرفة وطبيعتها وقيمتها يفترض القول بإمكان قيامها، ولما كان هذا الإمكان موضع أخذ ورد من بعض المتسبين إلى الفلسفة، وجب البدء أولًا ببحث ما قالوه في هذا الصدد نفيًا للمعرفة أو إثباتًا لها، فإذا اطمأننا إلى إمكان قيامها، أصبح من الطبيعي والمشروع أن نتناول سائر المباحث الأخرى بعد ذلك.

***

١-إمكان المعرفة

يبدو هذا العنوان «بالغ الغرابة» لدى أي شخص لم يتح له الاتصال بالوسط الفلسفي، فمثل هذا الشخص يعتقد أن له كل الحق في الادعاء بأن حواسه وعقله يشتركان في إعطائه صورة جديرة بالثقة عن الواقع الخارجي، وأن أي تردد في هذا الصدد لا مبرر له.

وهذا الموقف «البريء» هو الذي يسمى عادة في التصنيفات الفلسفية -في إطار نظرية المعرفة- بالموقف الطبيعي[١]. وقد يشعر كل طالب مبتدئ في دراسة الفلسفة أن القول بإمكان المعرفة هو من البساطة والوضوح بحيث لا يقتضي أكثر من افتراض وجود العالم الخارجي أولًا، ووجود أذهاننا الخاصة ثانيًا، وإمكان وجود نوع من العلاقة بين هذين الطرفين بعد ذلك؛ نسميه «المعرفة».

وليت الأمر كان بهذه البساطة التي تبدو للفريق الأول أو الثاني إن المؤسف هو أن الفلسفة -وهذا قدرها- لا تمنح ثقتها إلا بعد فحص، ولا تسلم بأي فرض مهما بدا أوليًّا إلا بعد اختباره ونقده وإزالة ما قد يثور حوله من شكوك، وهي قد تنتهي من هذا الفحص والنقد إلى القول بإمكان المعرفة أيضًا، ولكن على طريقتها الخاصة[٢].

اتجاهات ثلاثة:

لقد ثار الشك فعلًا في «إمكان المعرفة» شكًّا عاصفًا مسرفًا، يتوقف عن إصدار أي حكم من الأحكام ولا يطمئن إلى معرفة مهما كان مصدرها، فمن أصحابه من حافظ على هذا التوقف اليائس العنيد ومنهم من استسلم رغم شكه

---

(١) انظر فؤاد زكريا: «نظرية المعرفة» (٧) وما بعدها.

(٢) انظر هنترميد: «الفلسفة» (١٧٧).

لمجرد التقليد، هذان الفريقان هم المنكرون لإمكان المعرفة. وفي مقابلهم نجد أصحاب نزعة اليقين أو التسليم -دون ما نقد أو تمحيص- بإمكان المعرفة، وبقدرة الإنسان على الوصول إلى معارف لا حدود لها، وهم المعروفون بالدوجماطيقيين. والحد الوسط بين هذين الطرفين الغاليين هم الفلاسفة القائلون بإمكان المعرفة، ولكن مع قدر من الشك أو الحذر، يدعو إلى مزيد من الفحص والاختبار لعناصر عملية المعرفة ونتائجها، قبل إعطاء الثقة أو ادعاء اليقين وهم (سائر الفلاسفة) المعتدون بالشك كمنهج لا كموقف أبستمولوجي نهائي.

أ- الشكاك:

للشك في المجال الفلسفي معانٍ عدة، أبرزها ثلاثة:

١- الشك باعتباره نظرية في المعرفة، وهو ما يعرف بالشك المذهبي أو الأبستمولوجي، ومعناه التوقف عن إصدار أي حكم لعدم الثقة بكفاءة وسائلنا في الإدراك، وللاعتقاد بعجز الإنسان عن التوصل إلى حقائق الأمور. وهو أظهر معاني «الشك» على الإطلاق.

٢- والشك باعتباره منهجًا في التفكير، وجزءًا من الطريق الموصل إلى الحقيقة وهو ما يعرف بـ«الشك المنهجي»، الذي يعمد إليه الباحث كي لا يتأثر بأية مؤثرات خارجة عن مجال البحث.

٣- والشك بالمعنى الديني الذي يتضمن الإلحاد، أو عدم الاعتقاد في المعتقدات الشائعة، أو إنكار بعض الأفكار السائدة، وهو أحيانًا يعني التردد واللاأدرية، وغالبًا يعني الرفض والإنكار الحاسم.

وأولَى هذه المدلولات باسم الشك هو المذهبي؛ لأنه موقف سلبي خالص. أما الآخران ففيهما موقف محدد يتبناه الشاك. وهذا المعنى الأول -أعني الشك المذهبي- هو الذي يقصد عند الإطلاق ويسمى أصحابه «الشكاك».

١- الشك الأبستمولوجي:

هو الشك المطلق الذي يقول أصحابه بعجز الإنسان عن الوصول إلى أية معرفة، فالعلم ليس مقدورًا للإنسان وليس للجهل الإنساني حدود ولا نهاية. وهم يبدءون بالشك وينتهون به، وليسوا كأصحاب الشك المنهجي يبدءون بالشك لينتهوا منه إلى اليقين، ومن ثم فإن شكهم هذا هو الوجه المضاد تمامًا للدوجماطيقية في ميدان المعرفة. والشكاك هم الخصوم الطبيعيون لأصحاب النزعة الإيقانية الدوجماطيقية. وهذا الشك يحمل صاحبه على الامتناع عن إصدار أي حكم لا سلبًا ولا إيجابًا في أية مسألة، فهو «لا أدرية» مطلقة. يقول الشاك: إني لا أعرف شيئًا بل لا أعرف أني لا أعرف شيئًا، فهو يشك؛ حتى في أنه يشك إذ لو أثبت أنه يشك جزمًا لكان متناقضًا مع نفسه، إذ معنى ذلك أنه يعرف حقيقة معينة وهي أنه يشك[١]، ذلكم هو الشك الأبستمولوجي بمعناه الخاص.

وللشك الأبستمولوجي معنى آخر عام في رأي مؤرخي الفلسفة وهو القول باستحالة المعرفة، والقطع بإنكارها في صورة قاطعة لا تردد فيها، كما هو الحال لدى السوفسطائيين. أو القول باستحالة المعرفة اليقينية الجازمة؛ لعدم كفاية معلوماتنا ونقص أدواتنا الإدراكية، مما يدعو إلى الخلافات المتناقضة بين العقلاء، ولذا ينبغي اللجوء إلى الإمكان والاكتفاء بالترجيح أو الاحتمال، وهذا هو موقف أتباع مدرسة «الأكاديمية الجديدة»[٢] كما سنوضحه بعد قليل.

ولأسلافنا العرب تقسيم للشكاك يصنفهم إلى ثلاث فرق: اللا أدرية وهم أصحاب الشك المحض وهو المعنى الخاص الذي بدأنا به آنفًا. والعِنْدية وهم

---

(١) كولبة: «المدخل» (٢٨١)، الطويل: «أسس» (٢٠٣).

(٢) السابق.

الذين يجعلون الإنسان الفرد مقياس كل شيء وهو موقف أكثر السوفسطائية.
والعنادية القائلون بتعارض الأدلة، والعجز عن القطع أو اليقين، وهو قريب من موقف «الأكاديمية الجديدة». وهو تقسيم لا يخلو من دقة ووضوح، إلا أن بعضهم اعتقد خطأ أن الفرق الثلاث جميعًا من السوفسطائية[1].

لمحة تاريخية:

ولهذا المذهب تاريخ طويل فهناك ممثلون له في العصر القديم، وآخرون من أمثالهم في العصر الحديث:

أ- ففي العصور القديمة نجد نموذجين للشك يتمثل أولهما في المدرسة «البيرونية» والثاني في مدرسة «الأكاديمية الجديدة».

فتذهب «البيرونية» إلى ما ذهب إليه مؤسسها بيرون (٣٠٠ق م)؛ وهو أننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا عن طبائع الأشياء؛ لأن الحواس خداعة، والعقل يخضع للتقاليد، ومن ثم يجب أن نتوقف عن إصدار أي حكم. وهذا يسلمنا إلى حالة «الأتراكيا» أو اللامبالاة التي تحقق الطمأنينة وراحة العقل.

ومن رجالها «أنسيديموس الأفسوسي» (في القرن الأول الميلادي)، الذي اشتهر بحججه العشر، التي ينصب أكثرها على التشكيك في الحواس. ثم «سكتوس أمبريكوس الإسكندري» (٢٠٠م) الذي لخص تلك الحجج، وعلى يده وصل مذهب الشك إلى أوج شدته، ولعله أول من نص على التفرقة بين الشك المحض، الذي يتبناه هو والبيرونيون، وبين الشك الذي يعني إنكار اليقين، ويتضمن الميل إلى الترجيح أو الاحتمال الذي تنادي به الطائفة الأخرى، من شكاك العصر القديم وهم:

---

(١) انظر التفتازاني: «شرح النسفية» (٦٠)، الطوسي: «شرح المحصل» (٢٣).

أتباع «الأكاديمية الجديدة» الذين تأثروا «بالسوفسطائية» ومنهجها، في هدم الحقائق وإساءة الظن مثلها في الحواس وفي العقل طريقين إلى المعرفة، ولكنهم بدلًا من الجزم بإنكار الحقائق المشتركة كالسوفسطائيين، مالوا إلى مبدأ الترجيح أو الاحتمال، أي أنه يمكن أن تكون هناك قضية أرجح أو أدنى إلى الصواب من قضية أخرى. فهم قد توسطوا بين شك البيرونية الذي يتوقف عن الحكم ويشك حتى في شكه، وبين شك السوفسطائية الجريء الساخر الذي يقطع بإنكار كل حقيقة تتفق عليها العقول أو يقرها العرف. وقالوا هم بالترجيح أو الظن الذي لا يصل مطلقًا إلى حد اليقين.

ومن رجال هذه المدرسة «أركسيلاوس» (٢٤١ق.م) و«كارنيادس» (١٢٨ق.م) الذي وضع شروط «الاحتمال» ومبرراته، ويعده البعض أكبر شكاك العصر القديم[(١)].

ب- أما في العصر الحديث فقد قل الشكاك بهذا المعنى الأبستمولوجي المطلق، ولكن المرء لا يعدم ممثلين له أيضًا، وخاصة في بداية عصر النهضة في فرنسا عندما اهتزت دعائم الدين في النفوس، فاجتاحتها موجة من الشك في كل شيء، وقد كانت هذه الموجة إلحادية أول الأمر.

ولكن البعض حاول تأكيد الشك لترويج العودة إلى الدين، فشكك في قيمة الإنسان وقيمة العلم فلا أمان إلا في أحضان الدين: ومن هؤلاء ميشيل دي مونتني (١٥٣٢م-١٥٩٢م) الذي ذهب إلى أن الإنسان لا يعرف شيئًا عن الطبيعة ولا عن نفسه؛ لأن الإنسان نفسه ليس بشيء. وقد سبقه أجريبا (١٥٣٧م) الذي بنى استحالة المعرفة الإنسانية على تناقض الأفكار الإنسانية،

---

(١) الطويل: «أسس» (٢٠٣-٢٠٧).

وتعذر البرهنة على أي شيء لتسلسل البرهان إلى ما لا نهاية، وعلى نسبية التصورات العقلية، إلى غير ذلك من الحجج التي روجت للشك في مطلع عصر النهضة.

وقد يَذكر البعضُ في هذا الصدد بعضَ الفلاسفة الإنجليز وعلى رأسهم «ديفيد هيوم» الذي كثيرًا ما أثنى على الشكاك، حتى لقب بالفيلسوف، الشاك، ولكن شكه ليس من النوع الأبستمولوجي إنما هو أقرب إلى الشك المنهجي، فهو يلح على عدم الاعتماد على العقل في المعرفة ولكن شكه لا يمتد إلى وجود العالم الخارجي ولا إلى المعرفة التي تستفاد من التجربة[1].

مناقشة:

وللشكاك حجج وأدلة، ومِنْ عجب أن يعمد هؤلاء المنكرون على العقل وغيره من أدوات المعرفة أن يكون للثقة أهلًا، إلى تقديم أدلة وصياغة حجج عقلية وقد أشرنا إلى بعض ما يستندون إليه فيما سبق، وسنناقشه ونورد بعضًا آخر فيما يلي:

١- يقولون: الحواس كثيرة الخطأ خداعة فلا يعتمد على نتائجها، والإدراك الحسي كثيرًا ما يكون أصلًا للاستدلال العقلي، فكلاهما لا يوثق به. والواقع أن التشكيك في الحواس بناء على بعض الظواهر أو الظروف الخاصة هو -عادةً- مجرد تكأة يلجأ إليها الكثيرون -ومنهم المثاليون المتطرفون- وليس الشكاك وحدهم.

ومن يتأمل ما يسوقونه جميعًا من أخطاء الحس يجد أنهم لا يكادون ينظرون إلى الحواس إلا في حالة الشذوذ لا في حالتها السوية، وأنهم ينظرون إليها منفصلة

---

(١) السابق، كولبة: «المدخل» (٢٨٤).

بعضها عن بعض، متجاهلين الدور الأساسي الذي يؤديه التكامل بين الحواس المختلفة، وأنهم يتجاهلون أيضًا التكامل الطبيعي بين الذهن والحواس، مما يقلل من احتمالات الخطأ أو الوهم، التي يتمسكون بها بل يحول دونها في أحيان كثيرة[1].

٢- وقد يتمسكون أيضًا بأن أدلتنا العقلية عاجزة بالضرورة عن الإقناع؛ لأنها تحتاج بدورها إلى أدلة تثبتها وهكذا إلى ما لا نهاية، فالاستدلال العقلي متعذر. والحق أن البداهات الحسية والأوليات العقلية هي القاعدة الصلبة لكل استدلال، كما سنعرض له فيما بعد. بالإضافة إلى معايير الحقيقة الأخرى كالتواتر التاريخي، أو الوحي والحدس الصوفي، إلى غير ذلك من جوانب التجربة الإنسانية. على أن تناقض الفيلسوف الشاك وتهافته في هذا الصدد قد يغني عن مناقشته؛ فهو يستخدم مبدأ عقليٌّ لتقويض مبدأ عقليٍّ آخر، وهو يسلم بالمبدأ الذي يستخدم في الهدم وكأنه حقيقة ثابتة مع أنه ينبغي إزالة كل المبادئ الثابتة، طبقًا لما يؤمن به.

٣- وربما قالوا: إنه ما من قضية إلا ويمكن معارضتها بمثلها. وتلك في الحقيقة نتيجة، من نتائج الموقف الشكي، لا دليل من أدلته على أن بعض من قال كلامًا شبيهًا بهذا من الفلاسفة لم ينته إلى مثل هذه النهاية العدمية، بل أقام صرح المعرفة على يقين آخر غير الاستدلال النظري، قد يتمثل في العقل العملي، أو في الحدس الروحي[2]، أو التجربة الوجودية أو غيرها.

٤- وأخيرًا فإنه يمكن القول بأن الشك وخاصة الشك المطلق -لو كان مطلقًا حقًّا لاستحالت معه الحياة نفسها لأن كل لقمة يمكن أن تكون مسمومة، وكل

---

(١) انظر فؤاد زكريا «نظرية المعرفة» (٤٥-٥٤).

(٢) انظر كولبة: «المدخل» (٢٨١-٢٨٣).

خطوة يمكن أن تكون إلى هوة- لا المعرفة فقط، ولعل هذا هو السر في أن معظم الشكاك ينتهي به الأمر إلى الارتماء في أحضان التقليد، كالبيرونية، أو اللجوء إلى الدين كالشكاك المحدثين، أو الانتهازية الفكرية والعلمية كالسوفسطائية. لأن الشك التام أو اللاأدري هو في صميمه استحالة واقعية.

ب- الدوجماطيقيون:

أو أهل اليقين كما يترجمها البعض، أو أهل التسليم في مجال نظرية المعرفة، كما يمكن أن يقال. وكلمة (دوجماطيقي) قد استخدمت لدى (كانط) ومَنْ بعده للدلالة على أية قضية أو مذهب فلسفي، لم يمهد لهما بدراسة المقدمات التي يقومان عليها دراسة أبستمولوجية نقدية لمعرفة مبلغ صدق تلك المقدمات[1]، فالدوجماطيقيون هم: أولئك المتفلسفون الذين يسرفون في الثقة بالعقل النظري وادعاءاته التي لا تستند إلى التجربة، والتي لا تضع حدودًا للمعرفة الإنسانية العقلية، بخلاف المذهب النقدي الذي يحرص على وضع حدود للمعرفة الإنسانية لا ينبغي أن تتخطاها أو تتطلع إلى اجتيازها.

أما النقيض الكامل للنزعة الدوجماطيقية في مجال المعرفة فهي النزعة الشكية المترددة التي لا تعترف بأية معرفة، ولا تكاد تجعل للجهل الإنساني حدودًا. وبقدر ما يبدو الشاك سلبيًا مترددًا، أو جاحدًا منكرًا، أو لا مباليًا غير ملتزم بشيء، فإن الدوجماطيقي على العكس من ذلك يبدو شديد الثقة بآرائه، بل وببطلان ما عداها، منغلقًا على نفسه متزمتًا لا يشعر بالحاجة إلى مناقشة الأصول التي يقوم عليها موقفه، أو نقد منطلقاته الأساسية. والمسألة الأساسية أو القضية

---

(١) السابق (٢٧٩).

الفاصلة بين الطرفين، هي الحكم بقدرة الإنسان على معرفة الحقيقة واكتساب العلم اليقيني بها: فالتيقني يجزم بذلك، والشاك ينكر أو يتوقف[1].

وللدوجماطيقية أنواع عدة وأنصار كثيرون:

أ- فهناك «الدوجماطيقية» الساذجة وهي التي نجدها عند رجل الشارع، في إيمانه المطلق بآرائه، وعدم إحساسه بالحاجة إلى البرهنة عليها أو فحصها، أو مقارنتها بما لدى الآخرين.

ب- وهناك الدوجماطيقية الدينية: وهي أحيانًا لا تتمثل فقط في مواقف بعض رجال الدين، بل لدى بعض الفلسفات الدينية التي تنطلق من مسلمات لا تقوم على يقين واع، أو برهنة كافية، وتمضي بعد ذلك متجاهلة كل المواقف الأخرى لتواجه المشكلات في حدود مسلماتها الخاصة. وقد يكون من نماذجها في تراثنا نزعة «الحشوية» -التي تعتمد النص مصدرًا وحيدًا للمعرفة الدينية، دون برهنة على حجيته، وتفسِّره حرفيًا، دون مراعاة لقوانين اللغة العربية أو أصول التنزيه الشرعية- وقد انقرضت وتدهورت -بحمد الله- منذ أمد بعيد.

ج- وأخيرًا فهناك دوجماطيقية فلسفية من صورها: دوجماطيقية الماديين التي لا تعتد إلا بآرائها الخاصة، وتعتبر كل ما سواها باطلًا خرافيًا، أو مجرد انتهازية فكرية. ومنها دوجماطيقية عقلية لدى الذين يعتبرون العقل وحده دون ما سواه طريق كل معرفة إنسانية، وأنه لا حدود لتلك المعرفة العقلية. وفي مقابلتها دوجماطيقية التجريبيين الذين يعتبرون التجربة وحدها مصدر كل علم إنساني دون ما سواها، مقرين بأن العلم لا يمكن أن يتجاوز حدود التجربة. والواقع أن هذه المواقف الفلسفية تنظر إلى الحقيقة بعين واحدة، ولا تخلو من تعصب،

---

(١) الطويل: «أسس» (٢٠٩).

فالمعرفة مزيج من التجربة والعقل، والواقع أغنى من مجرد «المواد المحسوسة».
أما الدوجماطيقية الساذجة أو الحشوية المتمسحة بالدين فمن الواضح منافاتها للموقف الأبستمولوجي الصحيح[1].

تعقيب:

من الآثار الطيبة لمذهب التيقن مقاومة النزعة الشكية العدمية، وعلى مزاعمها المضادة لإمكان المعرفة، وهذا هو الجانب الإيجابي منها، الذي بقي في صورة «الشك المنهجي». الذي يعترف بإمكانية المعرفة ولكن يجعل لها حدودًا، ومناهج مرسومة. والفلسفة الحقة تتعارض مع هذه النزعة الدوجماطيقية التوكيدية المتزمتة، التي لا تقوم على يقين عقلي حقيقي، أيًا كان نوعها؛ فهي تسرف في الثقة بنفسها، وفي احتقارها ما سواها، فمن واجب الفيلسوف الحقيقي أن يتسلح دومًا بروح نقدية شكية، تخالف هذا اليقين الدوجماطيقي الأجوف، وتتمثل هذه الروح الفلسفية الحقيقية المسلحة بالنقد، كما سلفت الإشارة في الاتجاه الثالث التالي:

ج- الشك المنهجي:

وهو أسلوب يفرضه المرء على نفسه بإرادته؛ سعيًا منه إلى امتحان معلوماته، واختبار مصادر معرفته، وأدواتها، حتى يبرأ من التقليد، والوقوع في أسر الأوهام الشخصية. أو الاجتماعية، ويتقي الميل إلى الأحكام المتعجلة المبتسرة، والتعميم الذي لا مبرر له. بخلاف الشك المذهبي الذي يزاوله صاحبه بلا غاية سوى الشك نفسه، وأحيانًا بلا إرادة أيضًا، وذلك حين يغدو الشك والحيرة مرضًا نفسيًا يتملك صاحبه، فيشل طلاقته الفكرية ويغلبه على أمره.

---

(١) كولبة: «المدخل» (٢٨٠)، هويدي: «مقدمة» (١١٤).

والشك الأول مرحلي مؤقت يبدأ الباحث فيه شاكًا وينتهي متيقنًا، فهو وسيلة وليس غاية، أما الآخر فبداية ونهاية معًا، ووسيلة وغاية في الوقت نفسه؛ ولذا كان مغلقًا على نفسه لا يثمر ولا يتطور، فإما أن يشك في الشك نفسه، ويستسلم لغبطة مزعومة كغبطة الأتراكسيا، «أو جحد كل شيء منتهيًا إلى عناد اجتماعي، كالرفض السوفسطائي»، وكلاهما ينكر كل قيمة ويتبنى انتهازية فكرية وعملية.

وقد يخلط البعض خطأ بين هذين النوعين من الشك، على بُعدِ ما بينهما، فينسب إلى الشك المذهبي الأبستمولوجي دورًا لا يستحقه في إنهاض العقول، وإشاعة التحرر، وبث روح النقد التي صنعت النهضات العقلية. وكأن هؤلاء متأثرون بأن نقيضه وهي «الدوجماطيقية» تحتوي على جمود وانغلاق وتعصب، وغاب عنهم أن هناك حدًّا وسطًا يمتاز عن كلا الطرفين ويتجافى عن عيوب كل منهما، من عبثية هنا وتزمت هناك، ألا وهو الشك المنهجي الذي يعد بحق جزءًا ضروريًّا من المنهج الفلسفي، وعنصرًا من عناصر المنهج في البحث العلمي كذلك[1].

فالشك المنهجي ضرورة لازمة لكل بحث علمي نزيه، سواء في التأمل الفلسفي النظري، أو في البحث العلمي التجريبي، أو في التفكير الديني الرصين. ويمكننا أن نلاحظه في حياة الأعلام الكبار، من رجال تلك الميادين المتنوعة في الشرق وفي الغرب:

أ- ففي الغرب نجد «سقراط» نموذجًا واضحًا لذلك في المجال الفلسفي، بأسلوبه التهكمي وادعائه الجهل وزعمه أنه لا يعرف شيئًا إلا شيئًا واحدًا، وهو أنه لا يعرف شيئًا على الإطلاق. وقد سبق لنا الكلام عنه، ولذا نستعين هنا بنموذج أرسطو الذي أخذ هذه الروح السقراطية وطورها بأسلوبه التحليلي

---

(١) انظر كولبة: «المدخل» (٢٨٦)، الطويل: «أسس» (٢١١).

الدقيق: ففرق بين الشك المنهجي والشك المطلق، وأوصى باتباع الأول عند البدء في دراسة أي مبحث علمي، لما لاحظه من علاقة ضرورية بين الشك والمعرفة الصحيحة. وبيَّن أن من يريد أن يكسب ملكة تحصيل المعرفة يجد في الشك الذي يقوم على التروي والتبصر تحقيقًا لغايته، قائلًا: إن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه يشبهون الذين يسيرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه[1]. وهذا هو الشك المنهجي الذي يعتبر خطوة تمهيدية موصلة إلى اليقين.

ونموذج «ديكارت» في بداية العصر الحديث نموذج واضح كذلك، في دعوته الحارة لذلك المنهج وتأصيله لقواعده أيضًا، في عديد من أعماله وخاصة في كتابه «المقال في المنهج»، حيث يحفزنا -لكي نحسن البحث عن الحقيقة- على أن نشك في كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة في حياتنا، وأن نخلف جانبًا كل ما ورثناه من آراء متواترة تناهت إلينا عن طريق السلطة أيًّا كانت، كي نعود إلى صفاء الفطرة وصميم العقل، الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس.. ثم لا نقبل من الأفكار إلا ما كان بالغ الوضوح، طبقًا لمنهج دقيق أولى قواعده هي الشك، الذي يضمن ألا تدخل عقولنا أفكار غامضة أو مشوهة، وقد ضرب مثلًا لذلك في رسالته لأحد أصدقائه: «إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه سليم وبعضه فاسد، فماذا تعمل لتتخلص من التفاح الفاسد وتبقي على السليم، لا سبيل إلا بإفراغ التفاح كله من السلة وإعادة السليم منه واحدة واحدة، وطرح الفاسد بعيدًا»[2].

---

(١) الطويل: «أسس» (٢١٣)، والشافعي-حجر: المنطق ومناهج البحث، ٢٠١٠م، القاهرة، ٥٥-١٤٤.

(٢) السابق (٢١٥).

ب- أما في الشرق الإسلامي: فسنجد نموذج الشك المنهجي واضحًا في شخصية الإمام الغزالي (٥٠٥هـ): الذي قال في «المنقذ من الضلال»: من لم يشك لم يبحث ومن لا يبحث لا يصل إلى اليقين[١]، وليست هذه قاعدة نظرية يقررها أو كلمة عابرة يسطرها، بل إنها خلاصة تجربته، التي خلع عن نفسه فيها كل موروث، وشك حتى في مدركات الحس، وبدائِه العقل، وسعى إلى استخلاص الحق من بين اختلافات الخلق بالكشف عن خبايا كل طائفة، التقصي عن أحوال كل فرقة، وبخوض هذه الغمرات بقلب الشجاع الجسور لا الجبان الحذور، حتى انتهى به ذلك إلى العزلة، ومن صومعة العزلة «ألقى نظرة فاحصة ناقدة على التيارات الغالبة على الروح الدينية الإسلامية.. وكان من نتائج تحرره من هذه الاتجاهات والتيارات أن أخرج للناس كتبًا محكمة رصينة، عرض فيها منهاجًا منسقًا متماسكًا لإعادة بناء العلوم الدينية الإسلامية»[٢].

أما النموذج الثاني: فسنجده في شخصية عبدالرحمن بن خلدون (٨٠٨هـ) وروحه العلمية، التي دعته إلى أن يقرر أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر بها لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم، ويجب على العالِم ألا يكتفي بتجاربه الفردية بل ينتفع بمجموع تجارب الإنسانية، التي انتهت إليه ويعني بتمحيصها[٣]. وهذه روح نقدية تؤكدها تلك القواعد التفصيلية، التي يستخلصها ابن خلدون من قاعدة الشك أو التمحيص هذه، إذ يدعو إلى التحرز من عوامل منها:

---

(١) الغزالي: «المنقذ من الضلال» (٦٥ وما بعدها).

(٢) جولد تسيهر: «العقيدة والشريعة» (١٧٧).

(٣) ديبور: «تاريخ الفلسفة» (٤٠٢-٤٠٣).

١- التشيع للرأي: فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر، حتى يتبين صدقه من كذبه. وإن خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة.

٢- الثقة في الناقلين: وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

٣- توهم الصدق: وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين[(١)].

وكل هذه النماذج، في الشرق والغرب، توضح أن الشك المنهجي لا يرمي إلى عدم إمكانية المعرفة، كما هو الحال في الشك المحض بل إلى تأكيد إمكانها وتمهيد طريق الوصول إلى المعرفة اليقينية، غير أنه في الوقت نفسه يخلو من غرور النزعة الدوجماطيقية وجمودها، ويفتح أمام الفكر آفاقًا واسعة للنظر تثري المعرفة وتبارك نتائجها.

***

(١) عثمان موافي: «منهج النقد التاريخي» (٢٨٠).

٢- طرق المعرفة

تمهيد:

إذا ثبت إمكان المعرفة فمن الطبيعي أن يتساءل الفكر الفلسفي عن أدواتها وطرقها، أو مصادرها ومنابعها. وللمعرفة الإنسانية طرق عديدة كالتجربة الحسية، والعقل باعتباره ملكة مستقلة. والحدس باعتباره ملكة أخرى، وراء طور العقل، والفعل أو السلوك العملي للإنسان والتجربة الوجودية الحية بوجه عام.

لكن بعض الفلاسفة أو المدارس الفلسفية يعتد -بصفة خاصة- بواحد معين من هذه الطرق ويلحق الأخريات بها، وقد يذهب إلى إنكارها أو إنكار البعض منها. وهذا هو الذي يقسم الفلاسفة إلى طوائف أو مذاهب، فيما يتعلق بهذا الجانب من المسألة الأبستمولوجية. وسنعرض لأهم هذه الطرق وبالتالي لأبرز هذه الطوائف فيما يلي راجين أن يفطن القارئ إلى أن الاتجاهات الفلسفية هنا قد تتقارب أو تتشابه مع نظائرها في جانب آخر من جوانب المسألة الأبستمولوجية، وأعني به البحث في طبيعة المعرفة.

فالحسيون أو التجريبيون هنا قريبون من الواقعيين في طبيعة المعرفة، والعقليون أو الأوليون هنا قد يكونون قريبين من المثاليين هناك، ولكن من الخلط أن نبالغ في هذا الشبه حتى ننسى التمايز بين تلك الاتجاهات في المسألتين، فقد نصادف بين الحسيين أو التجريبيين فلاسفة مثاليين، كما أن الفلاسفة العقليين ليسوا بالضرورة مثاليين.

ونعتقد أن إبراز هذا التمايز ضروري لحسن فهم المسألتين ومواقف الفلاسفة إزاءهما وخاصة بالنسبة لدارسي الفلسفة.

أ- المذهب العقلي:

تطلق كلمة «العقلانية» في الفلسفة على أنحاء شتى: فهي تعني في المجال اللاهوتي أو الميتافيزيقي ذلك المذهب الذي يعتد بالعقل مقياسًا لحقائق الوحي، ويرفض ما لا يتمشى مع منطق العقل، وذلك في مواجهة المذهب الذي يقول بجواز خرق العادات، وبأن الوحي مستوى يعلو على العقل -وإن لم يناقضه- فلا يصح أن تختبر حقائقه بمقاييس العقل. وإلى كل من هذين المذهبين ذهب فلاسفة بارزون، فديكارت مع المذهب الثاني واسبينوزا مع المذهب الأول.

وتطلق «العقلانية» أيضًا -في الحياة العامة- تعبيرًا عن تلك النزعة التي تدعو صاحبها إلى رفض الخضوع لأية سلطة خارجية، من تقاليد أو عرف أو عقائد موروثة أو الاستخفاف بها، والاستجابة فقط لما يمليه عليه عقله.

والعقلانية في نظرية المعرفة تطلق على المذهب العقلي الذي يقابل بصفة خاصة المذهب التجريبي الحسي وهو يرفض غالبًا -متفقًا في ذلك مع التجريبيين أيضًا- النزعة الروحية القائلة بالحدس المباشر طريقًا مستقلًّا ومعتدًّا به إلى المعرفة الصحيحة، ونقول «غالبًا» لأن العقليين وخاصة في مجال الفكر الإسلامي قد يعترفون بالوحي وبالإلهام طريقًا إلى المعرفة الصحيحة ولكن بشروط معينة ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى ابن رشد مثلًا[1] ولكن ما مضمون هذه العقلانية؟» إليك الجواب.

١- قد يختلف أصحاب المذهب العقلي -في المعرفة- على بعض التفاصيل ولكنهم يلتقون جميعًا على القول بأن العقل هو الأصل الأصيل لكل معرفة

(١) انظر الطويل: «أسس» (٢٣١-٢٣٢)، قاسم: «مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة».

إنسانية حقيقية أي لتلك المعرفة التي تتميز بالضرورة والصدق المطلق الذي لا يختلف باختلاف الزمان أو المكان أو الأشخاص.

ب- والعقليون أيضًا على اتفاق بأن العقل قوة فطرية تتضمن مبادئ أساسية يقينية واضحة بذاتها سابقة على التجربة أي «أولية» وهي لا تحتاج إلى ضمان أكثر من وضوحها الذاتي وهذه الأولية أو هذا الاستقلال لمبادئ العقل الفطرية عن كل تجربة أمر بالغ الأهمية لدى العقليين فهي القاعدة الأساسية الصلبة في نظرهم لكل معرفة وهي صادرة عن «النور الطبيعي للعقل» أي طبيعة الوعي الإنساني نفسه وتركيب الفكر ذاته، وهي المعيار الذي تختبر في ضوئه معطيات التجربة وليس العكس.

٣- والعقليون يولون ثقتهم للاستدلالات التي تقوم على أساس هذه المبادئ الفطرية، وتتفق مع قوانين الفكر الأساسية، وجوهرُ المعرفة لا يأتي من الخارج؛ إذ إن التجربة إنما تزود الإنسان بمعلومات مفرقة لا ترقى بذاتها إلى مرتبة العلم اليقيني الكلي، والمثال النموذجي المفضل لدى العقليين للاستدلال هو البرهان الرياضي القائم على الاستنتاج النظري.

٤- والمشكلة التي تواجه المذهب العقلي هي عدم الاتفاق على قائمة واضحة لهذه المبادئ الفطرية، التي تمثل قوانين العقل الأساسية، ولكن منها على كل حال:

أ- مبدأ الذاتية القائل إن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر.

ب- ومبدأ عدم التناقض الذي يقرر أن الشيء لا يتصف بالأمر ونقيضه كالوجود وعدمه في وقت معًا.

ج- وقد يضيف بعضهم ما يسمى بالثالث المرفوع أي أنه عند قسمة الشيء قسمة حاصرة إلى قسمين متقابلين -كقسمة اللون مثلًا إلى أبيض وغير أبيض- فلا وجود لثالث.

د- وقد يضيف آخرون بعض الأفكار الرياضية على أنها فطرية في العقل يولد بها الإنسان مثل: المساويان لثالث متساويان أو الكل أكبر من الجزء ونحوها[1].

لمحة تاريخية:

أ- لم يكن التقابل بين النزعتين العقلية والتجريبية واضحًا في العصر القديم، ولكن المتتبع لا يعدم أثرًا له في الميول العقلية للإيليين، والميول التجريبية الحسية لدى الذريين فيما قبل سقراط.

ولعل أفلاطون هو أبرز ممثل للاتجاه العقلي قديمًا بنظريته في «المثل»، وهو في أكثر من محاورة يؤكد أن الطابع الأساسي للمعرفة هو تذكر النفس لمعارفها التي اكتسبتها حين كانت في عالم المثل، وهذا طابع أولي سابق على التجربة ومستقل عنها، والتجربة تنبه النفس من غفوتها أو غشاوتها التي نتجت عن اتصالها بالبدن، ومثل سائر العقليين المحدثين نجد أفلاطون يعلي من قيمة التفكير الرياضي، والبرهنة الرياضية، ويضع على باب أكاديميته: من لم يكن مهندسًا فلا يدخل علينا. وقد امتدت هذه الروح العقلانية في تلميذه الأكبر «أرسطو». ولكن هذا الأخير أقرب إلى النزعة العقلية النقدية التي نصادفها في العصر الحديث لدى الفيلسوف الألماني كانط.

ب- وفي العصر الحديث يقف «ديكارت» شامخًا فهو المؤسس للتيار العقلي في الفلسفة الأوربية الحديثة، وهو الذي رد للعقل سلطانه بعد أن كاد ينهار تحت ضربات الشكاك المحدثين، وقد تمرد على السلطة الدينية الرسمية السائدة ممثلة في الكنيسة وإن لم يرفض الدين ولا الوحي، وتمرد على السلطة العلمية السائدة ممثلة في أرسطو والأرسطاليسية، باعتبارهما مرجعين للحقيقة. ورد ذلك إلى

---

(١) انظر كولبة: «المدخل» (٢٧٠)، الطويل: «أسس» (٢٣١-٢٣٤) هنترميد: «الفلسفة» (١٨٨-١٠).

العقل الذي هو -في نظره- أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وجعل البداهة والوضوح أمام العقل المصقول بالمنهج السديد مقياس الحقيقة الأصيل. فاستحق بذلك كله المكانة التي يحتلها على رأس العقليين في الفكر الغربي الحديث، مهما كان لهم عليه من مآخذ ومهما حاولوا تجاوزه، والخروج من نطاق فلسفته العميقة المحكمة.

والأفكار في نظر ديكارت ثلاثة: عرضية مردها إلى الطبيعة الخارجية كفكرة الجبل والشجرة ونحوهما. ومصطنعة وهي المركبة من السابقة، وكلاهما لا يخلو من غموض بحيث لا يؤلف معرفة صحيحة يقينية. وأفكار فطرية لا تستفاد من الأشياء الخارجية، بل من طبيعة العقل نفسه وتتميز بالبساطة والوضوح، وهي المبادئ الحقيقية للمعرفة الصحيحة. وعلى أساس هذه المبادئ يقوم الاستنباط العقلي، الذي هو النموذج السليم للاستدلال، وهو عمل عقلي يجعلنا نستنبط من شيء -نعرفه معرفة يقينية- نتائج تلزم عنه. ويتم ذلك بحركة ذهنية منظمة تتجه من المعلوم إلى المجهول، ومن البسيط إلى المركب، يصفها ديكارت في «المقال في المنهج».

وقد سار تلامذته «الديكارتيون» على نهجه في شيء من التنوع والتطور، خلال القرن السابع عشر، وما زال المذهب قائمًا في التفكير الغربي، وإن غلب عليه المذهب التجريبي في القرون الأخيرة[1].

مناقشة:

يعتمد العقليون على زعمهم بأن المبادئ العقلية الأولية فطرية، وأنها عامة في الناس جميعًا، وأن وضوحها معيار صوابها، وأن العقل يدركها بداهة دون ما حاجة إلى التجربة: وهذا كله يتعرض لمناقشات عميقة من خصومهم التجريبيين ومن سواهم من الفرقاء في نظرية المعرفة.

---

(١) الطويل: «أسس» (٢٣٥-٦).

أ- فمن الصعب جدًا كما سلفت الإشارة وضع حد فاصل بين ما يُدَّعَى أنه مبادئ أولية فطرية، ترجع إلى طبيعة العقل وما هو عائد إلى التجربة الخارجية. ولا أدل على ذلك من اختلاف العقليين أنفسهم في تحديد هذه المبادئ.

ب- ليست فكرة الفطرة أو المبادئ الأولية لو سلم بها هي الأساس الوحيد للحقيقة، وإلا للزم أن يكون التقدم في الفكر نتيجة لابتنائه على تلك الأصول النظرية. ولكن الواقع أن التقدم العلمي يتعارض مع ذلك، ويرجع إلى التجربة بمفهومها العام، ولا يقتصر أبدًا على الاستنباط الذهني[1].

ج- إن «الوضوح» كمقياس للصواب من المرونة أو «الغموض» بحيث لا يَحسمُ الأمر، ولعل هذا ما دعا «أبا المذهب العقلي» نفسه إلى الرجوع إلى فكرة أخرى تدعمه، وهي فكرة «الصِّدق الإلهي».

ب- المذهب التجريبي:

تعرض المذهب العقلي لحملات شديدة كادت تزيحه -ولعلها نجحت في ذلك منذ مطلع القرن الحالي- عن عرش السيادة على الفكر الغربي، وقد اشتدت هذه الحملات بعد موت ديكارت، وخاصة على يد المفكر الإنجليزي «جون لوك- ١٧٠٤م»، فأخذ الاتجاه التجريبي يتحدد ويتطور منذ ذلك الحين، والتجريبيون أو الحسيون يتفقون على الأسس التالية:

١- رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة التي يقول بها العقليون، وإنكار الفطرة العقلية كمصدر مستقل للمعرفة. وربما غالى بعضهم فأنكر حتى وجود عقل يفكر.

٢- رد كل معرفة إنسانية إلى التجربة مصدرًا وحيدًا لها فليس الذهن إلا صفحة بيضاء -كما يقول بعضهم- حتى تخط عليه التجربة خطوطها وآثارها. والإدراك الخارجي بواسطة الحواس هو الطريق الوحيد لكل علم.

---

(١) كولبة: «المدخل» (٢٧٤).

٣- ويترتب على النقطتين السابقتين نتيجة هامة للتمييز بين موقفي العقليين والتجريبيين في المعرفة: هي أن مذهب التجريبيين يرفض تمامًا فكرة العقليين. وليس العكس بصحيح تمامًا؛ بمعنى أن العقليين يرفضون فقط وجود علم ضروري صادق على الإطلاق يكون مصدره التجربة وحدها، ولكنهم يسلمون بأن التجربة تمدنا بجزء كبير من تفاصيل الحقائق التي نعلمها، فهناك تعاون بين المصدرين -عند العقليين- وإن كانت للعقل الأولوية والأولية. بينما نجد أن التجريبيين بخلاف ذلك يرفضون رفضًا باتًّا أن يسلموا بوجود عقل فطري، له القدرة من ذاته على ابتداع المعاني والتصورات، فأنكروا المبادئ العقلية الفطرية لديكارت والقوانين الأولية الشارطة لكانت، وكل صور المذهب. العقلي وقالوا بالتجربة كمنبع وحيد لكل معرفة إنسانية، ولكن ليس معنى ذلك أن التجريبيين يرفضون العقل مطلقًا، فهذا لا يليق بأية فلسفة على الإطلاق، ولكنهم يعتبرون المعرفة العقلية مجرد صدى للإدراكات والخبرة الحسية، وأنها يمكن أن تُتوارَثَ وتنتقل من جيل إلى جيل حتى تبدو كما لو كانت فطرية.

٤- وهناك ناحية أخرى قد تميز موقف الحسيين في المعرفة، وهي القول بنسبيتها: فهم -في رفضهم للمبادئ الفطرية التي يدعي العقليون أنها ضرورية وكلية -ينظرون إلى الأحكام العقلية جميعًا على أنها تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال، وليس ما يدعيه العقليون من الضرورة إلا مظهرًا لتداعي المعاني عند «هيوم ومل»، أو لاستمرار تجارب النوع في الفرد عند «سبنسر»[1]، وبعد هذا الإيضاح الموجز ننتقل إلى:

---

(١) الطويل: «أسس» (٢٢٨)، كولبة: «المدخل» (٢٧٠).

لمحة تاريخية:

١ - إن الفكرة الأساسية للتجريبية -القائلة برد المعرفة إلى الإحساس وحده- ليست جديدة تمامًا في تاريخ الفكر الفلسفي، ويمكننا أن نجد لها دعاة في العصر القديم شرقًا وغربًا، وقد ألمحنا من قبل إلى التقابل في هذا الصدد بين فلاسفة الوجود الإيليين، والفلاسفة الذريين في الفكر الإغريقي، قبل عصر سقراط فهؤلاء الأخيرون يعدون أسلاف التجريبيين، والإيليون هم أسلاف العقليين.

ب- أما في العصر الحديث: فقد برزت هذه النزعة التجريبية الحسية وسادت الفكر الغربي بفضل جهود فلاسفة كثيرين، وخاصة من الإنجليز ومنهم توماس هوبز (١٦٧٩)، الذي كان مسرفًا في اتجاهه الحسي فقال بأن كل موجود محسوس. ورد المعرفةَ بكل صورها إلى الإحساس دون التفكير، واعتبر الحسَّاسية هي المنبع الذي تنشأ عنه القوة الناطقة في الإنسان.

وربما كان أبرز رجال هذا الاتجاه اللذيْنِ مالا به إلى لون من الاعتدال الفيلسوفان «جون لوك» (١٧٠٤) و«ديفيد هيوم» (١٧٧٦): فذهب الأول إلى القول بأن أفكارنا جميعها مستمدة من التجربة، وليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولًا، ولكن التجربة على نوعين: مجرد إحساس أي تجربة تقع على الأشياء الخارجية وهي المحسوسات، وتجربة باطنة تقع على أحوال النفس. والتجربة بهذا المعنى الواسع هي المصدر الوحيد للمعرفة، غير أن التجربة قد اتسعت لتشمل الإدراك الحسي الذي يقدم الأفكار البسيطة كاللون والشكل والحجم ونحوها، وإدراك تأملي داخلي يقدم الأفكار المركبة التي تعبر عن العلاقات بين الأشياء، كفكرة «العلية» وفكرة «الجوهر». ويرى «لوك» أن الأفكار (المركبة) -التي بدت للعقليين كما لو كانت فطرية- يمكن ردها في النهاية إلى صورة من التجربة الحسية، وقد سعى بقوة لإثبات هذه الفكرة.

أما «هيوم»: فقد قسم إدراكاتنا إلى قسمين أيضًا: الانطباعات أو الآثار الحسية المباشرة، والأفكار أو الإدراكات العقلية أو الإدراكات التأملية العقلية، غير أن الثانية ليست إلا صورة باهتة متضائلة للأولى. ورد «هيوم» عمل العقل في تأملاته إلى قانون ترابط الظواهر النفسية، ترابطًا آليًّا متتابعًا. وهو المعروف بقانون «تداعي المعاني»، ورفض «هيوم» تبعًا لذلك التفسير العقلي لقانون «العلية» باعتباره ضرورة عقلية، نابعة من طبائع الأشياء. وأرجع العلية إلى أساس نفسي هو قوة الميل إلى التوقع لدى كل منَّا الناجم عن عاداتنا التجريبية، فقد تكررت مشاهداتنا لسقوط المطر بعد ظهور الغمام، أو رؤية البرق، مما يجعلنا نتوقعه بعدهما. وليس هناك «علية» بمعنى الترابط الضروري العقلي بين الظاهرتين، وإنما يرجع الأمر كله إلى التوقع النفسي الذي يدعونا إلى تعميم هذا الاقتران على المستقبل، ولكنه اقتران عادي لا ضرورة فيه على الإطلاق. ولعل في النماذج السابقة ما يوضح الأسس النظرية التي بدأنا بها عن «التجريبية الحسية» كما يبين تطور المذهب أيضًا الذي ما يزال مستمرًا حتى الآن[1].

مناقشة:

أ- يركز التجريبيون على نقد فكرة المبادئ الأولية لدى العقليين، وقد حاولوا رد المبادئ التي زعم هؤلاء أنها أولية إلى التجربة في البداية، كفكرة «العلية» التي ألمحنا إليها فيما سبق. وينتقد بعض الباحثين هذا التفسير التجريبي للعلية على أساس أنه ليس من الضروري لكي نصل إلى قانون العلية العام أن تتكرر أمامنا الحوادث والتجارب، فإن العلماء يستطيعون أن يستنتجوا صلةً عليةً بين شيئين يقعان في صور مختلفة، ولا يزداد يقينهم عما كان عليه عندما شاهدوا الحادثة

---

(١) انظر هويدي: «مقدمة» (١٤٦-٩)، الطويل: «أسس» (٢٣٨-٤١).

للمرة الأولى، كما لا تزداد الرابطة العلية قوة بتكرار حوادث أخرى يتتابع فيها العلة والمعلول دون اختلاف[1].

ب- كما أن التجريبيين ينظرون إلى الظواهر العقلية النفسية كما لو كانت مماثلة للظواهر الطبيعية الحسية تمامًا، ولعل هذا يظهر من عنوانات بعض مؤلفاتهم مثل (رسالة في الطبيعة البشرية- لهيوم) ورغم أن هذه النظرية قد تفيد العلم إلا أنها قد تؤثر على نظرته إلى الظواهر النفسية التي يبدو أنها تمتاز بخصائص مغايرة للوقائع المادية الخارجية طبقًا لمستوى الكشوف العلمية النفسية المعاصرة.

ج- ويمكن أن نقول بأن تفسير هؤلاء الفلاسفة الحسيين للتجربة الحسية نفسها فيه قصور وضيق أيضًا، كما يستفاد من جهود فلاسفة آخرين يشاركونهم أو يقاربونهم في الاتجاه، كالنقديين والبراجماتيين والواقعيين الجدد؛ فالتجربة الحسية لا تمدنا بتلك الصور الحسية المتفرقة بل بمجموعة من العلاقات أو الروابط التي تقوم بينها، مما تأخذ به التجربة الحسية طابعًا متماسكًا لا يخلو من نظام أو نسق كلي إلى حد ما، ويبدو أن هذه المذاهب التي ذكرنا آنفًا قد أحست بأزمة المذهب الحسي وقصوره، فحاولت تفسير التجربة الحسية بما يجعلها أكثر غنى وخصوبة مما هي في نظر التجريبيين التقليديين.

د- على أنه لا يفوتنا أن نشير إلى الطابع الدوجماطيقي الحسي لدى هؤلاء التجريبيين، ولعل هذا قد ظهر من المقارنة التي بدأنا بها بينهم وبين العقليين.

وأخيرًا فإننا قد نجد مشابهًا لهذه المعركة الأبستمولوجية بين هاتين النزعتين في الفكر الإسلامي، ولكنها لا تبلغ هذه الحدة، كما أن النزعات الحسية والعقلية عند المسلمين لا تصل إلى حد الجمود الدوجماطيقي، الذي ينكر أية وسيلة أخرى

---

(١) كولبة: «المدخل» (٢٧٦).

متاحة لتحصيل مزيد من المعرفة بالواقع الوجودي اللامتناهي الأبعاد غير الحواس، بل تعترف بها حتى لو لم تستخدمها عمليًّا. وسيتضح هذا من موقفهم من «الحدس» مقارنًا بموقف الغربيين[1].

ج- الحدس والحدسيون:

أ- أسرفت كل من الطائفتين السابقتين في الاعتداد بطريق واحد معين من طرق المعرفة، وفي رد الطرق الأخرى إليه أو رفضها فكلاهما يكاد يرفض الاعتراف بالحدس الروحي سبيلًا إلى المعرفة[2]، وقد دفع ذلك بعض مفكري الغرب إلى الثورة على كلتا الطائفتين وما يروجان له، والبحثِ عن منبع آخر للمعرفة أكثر نفاذًا إلى الواقع الكوني، فقالوا «بالحدس» أو الإدراك الروحي المباشر، وكان من أكثرهم نشاطًا وأوسعهم جهدًا في هذا الصدد -وإن كانت النزعة الروحية في الفلسفة قديمة، كما تتمثل في سقراط وفي أفلاطون، وفي غيرهما بعد ذلك- هو الفيلسوف الفرنسي «هنري برجسون» (١٩٤١) الذي قال بأن العقل عاجز تمامًا عن تزويدنا بكل المعرفة التي تلزمنا عن الوجود؛ لأنه وإن كان قادرًا على أن يصول ويجول في ميدان العادة أو الحس -وهو ميدان العلم- فإنه لا يستطيع ذلك في ميدان الباطن أو النفس -وهو ميدان الحياة- فللحس الباطني -في نظره- زمان خاص ومقولات خاصة، تختلف عن تلك التي تسود العالم المادي المحسوس، الذي يتعامل معه العلم مستخدمًا العقل والحواس. أما النفوذ إلى جوهر الحياة الباطنة فإنما يتم بواسطة ملكة أخرى، تستطيع وحدها أن تتصل بالحس الباطني وبالزمان الشعوري، وهي الحدس.

---

(١) انظر الإيجي - عضد الدين «المواقف»، القاهرة-دار البصائر، ١/ ١٩٠ وما بعدها.

(٢) أشرنا إلى موقف بعض العقليين من الوحي فيما سبق، راجع (ص١٠٧).

والحدس عند برجسون ضرب من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنة، ولمجرى شعورنا الداخلي، وهو وحده الذي يستطيع أن ينفذ إلى طبيعة هذه الحياة، أما العقل فإنه لا يصلح بأسلوبه التحليلي إلا للمادة، يقطِّعها قطعًا منفصلة دون خطر عليها أو إفساد، ولا يصلح لإدراك الديمومة والاتصال والاستمرار الخلاق المتجدد الذي هو طبيعة الحياة التي لا تقبل التجزئة والتفتيت.

هذا، وللحدس استعمالات عديدة في الفكر الفلسفي: منها الحدس الروحي الصوفي، الذي هو لون من الإدراك المباشر للأبعاد الميتافيزيقية للتجربة الوجودية، ومنها الحدس الحسي الذي هو مشاهدة الأشياء وإحضارها حضورًا مباشرًا أمام الإنسان، الذي يقوم بتجربة الإدراك الحسي بأنواعه المختلفة، ومنه الحدس الرياضي الذي يعرفه علماء الرياضة، ويقصدون به الرؤية العقلية المباشرة للحقائق الرياضية حين تبلغ من التميز والوضوح مبلغًا يرتفع بها إلى حد اليقين الجازم. ومنه الحدس المنطقي الذي يعني سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب أي من المقدمات إلى النتائج -كما يقول المناطقة العرب- دون مرور بحد أوسط.

غير أن «برجسون» يستخدم الحدس في معنى خاص، ولغرض خاص، يختلف عن كل ما سبق؛ فهو عنده الملكة الإنسانية القادرة على إدراك الزمان الباطني، أي الزمان الشعوري، لحياتنا الداخلية غير أنه وسع من حدود الميدان الذي يعمل فيه ذلك «الحدس»، فأصبح يشمل إدراك الحياة بأسرها باطنية وخارجية. وبهذا يقترب «برجسون» من المفهوم الصوفي المشار إليه آنفًا من حيث الغرض، وإن كانت نقطة البداية عنده وتصوره للحدس يظل مختلفًا في نظريته برغم التقارب المشار إليه[1].

---

(١) هويدي: «مقدمة» (١٥٣-٦).

وأيًا ما كان الأمر فقد قدم هذا الفيلسوف عدة انتقادات للمعرفة العقلية، وللعقل ذاته، ليثبت حاجتنا -أبستمولوجيًا- إلى وسيلة أخرى أقدر، تكشف لنا عن هذا المجال من الوجود الذي لا يخضع للعقل ولا للعلم التجريبي، بأدواتها القاصرة، وهو مجال يشكل الجوهر الأصيل من تجربتنا الحيوية، وواقعنا الكوني. وأهم تلك الانتقادات ما يلي:

١- المعرفة العقلية لا تتصل بموضوع المعرفة إلا من الخارج، إنها تدور حوله ولكنها لا تستطيع أبدًا أن تنفذ إلى داخله، بحكم تكوينها وطبيعتها.

٢- المعرفة العقلية معرفة نسبية، أي أنها لا تبدأ ولا تتم إلا من وجهة نظر خاصة، وهذا يجعلها عاجزة عن الذوبان في طبيعة الموضوع، والتخلص من قيودها الخاصة، كي تصل إلى حقيقة الشيء، وتنفذ إلى طبيعته النابضة بالحياة.

٣- هذه المعرفة تصور، كمي مجرد للأشياء، فهي لكي تكون عامة وكلية تتحول إلى أن تكون تخطيطًا عامًا للواقع، أو لموضوع المعرفة الخاص، وهذا تشويه للواقع، واقتطاع لمعطيات التجربة، من الكل الوجودي، ومن السياق الحيوي المتصل، وتجميد للشيء في أطر كمية لا جدوى لها، في محاولة إدراك سر الحياة وحقيقة الوجود، فالمعرفة العقلية إستاتيكية جامدة لا تتناول إلا بعدًا واحدًا، من الواقع الكوني هو الجانب الكمي الجامد المجرد.

٤- المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل موضوع المعرفة ثم تعود فتركبه، ولكن الكل المركب يكون في الغالب شيئًا آخر، غير الكل الواقعي المليء بالحياة، والذي يمثل الشيء قبل تقطيع العقل له[1].

ونحن من جانبنا أن نعتقد أن هذا النقد وإن كان له ما يبرره، فهو:

---

(١) السابق (١٥٧-٨).

أولًا: لا يخلو من غموض في بعض من جوانبه، وهي سمة عامة لتفكير برجسون على أي حال.

ثانيًا: قد يشعر المرء بخصومة أو تناقض لا مبرر له بين العقل والحدس، برغم ما يحاوله برجسون من تحديد المجال الخاص بكل منهما، مع أن مثل هذا التناقض أو الخصام ليس ضروريًّا كما قد يتبين فيما بعد.

ثالثًا: أن الحدس نفسه -كملكة خاصة أو كأداة معرفية- لا تكاد تتبين ملامحه، فأين هذا من مفهوم «القلب» الخصب والمحدد في الوقت نفسه، لدى الصوفية المسلمين مثلًا؟

رابعًا: أن هدف الحياة الروحية أو التجربة الحدسية غير واضح تمامًا ويكاد يكون هدفًا فلسفيًّا، كذلك الذي يتبناه بعض الفلاسفة المسلمين ذوي النزعة الإشراقية كالسهروردي الحلبي مثلًا، بينما الهدف الجدير بمكابدة هذه التجربة لدى أكثر الروحانيين في الشرق والغرب إنما هو الله نفسه، أو كما قال أفلوطين المصري من قبل (الكشف عن الإله ثم الاتصال به)، وأيًّا ما كان الأمر فلعلنا نجد في موقف - آخر في إطار هذه النظرة الأبستمولوجية الحدسية- ما يقلل من هذه العيوب.

ب- ولما كان التصوف الإسلامي واحدًا من أبرز التيارات في التراث الروحي العالمي، فإنه من الخير أن نعود إليه لبيان المقصود «بالمعرفة الحدسية» وأداتها الرئيسية وصلتها بطرق المعرفة الأخرى، ولعله من الخير أيضًا أن نلجأ في ذلك إلى أحد المختصين[1] الذي يلقي الضوء على بعض الجوانب السابقة «يشيع بين الباحثين أن الوجدان أو البصيرة أو الحدس هو أداة المعرفة لدى الصوفية، ولكن الفحص الدقيق يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة لا تقتصر على أداة واحدة أو طاقة

(١) هو الأستاذ الدكتور/ محمد كمال جعفر: انظر كتابه «التصوف» (٢٠٣-٨).

أو ملكة واحدة لدى الصوفي، ورغم التسليم -مع المتصوفة- بأن المعرفة تخضع للفضل الإلهي قبل كل شيء فإنها لا تتخذ الوجدان وحده أو البصيرة وحدها أو العقل وحده سبيلًا.

إن المعرفة هي حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها، من روحية وعقلية وإرادية، وعلى ذلك فجميع الفضائل الصوفية تندرج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل على تباين درجاتها وتعدد مراحلها، وليس من الصحيح أن الصوفية يقفون موقفًا معاديًا للعقل، ولقد أظهرت دراسات كثير من الباحثين كيف أن الغزالي -رغم شيوع القول بأنه ينكر للعقل- دافع عن العقل دفاعًا مجيدًا.

والخلاصة أن الصوفية لم يرفضوا جميعًا مساهمة العقل الإيجابية في تحصيل المعرفة، ولكنهم بلا استثناء تقريبًا نصوا على ضرورة استضاءة العقل بالإيمان، وربما أرادوا بذلك أن العقل يصل بالإنسان إلى غاية محددة قد تصلح في حد ذاتها مدخلًا إلى الصعود في سلم الإيمان، وعلى العقل أن ينتفع بذلك ولا يرده بدعوى أنه لا يقع في دائرته، على أنهم نبهوا إلى أنه ربما تناقض العقل والإيمان في أول الطريق فيبدو كما لو أن زيادة أحدهما تأتي على حساب نقص في الآخر.

ولكنهم بينوا أن ذلك يكون غالبًا في بداية الطريق، حيث يكون الصراع الناتج عن التباين البعيد شديدًا، حتى إذا استأنس العقل وتحقق الانسجام التدريجي الذي يشمل الذات المؤمنة، أمدَّ الإيمانُ العقلَ بنوره، ووثق العقل قضايا الإيمان ومكتشفاته وربما كان هذا هو ما أراده بعض الصوفية بقولهم: «كلما زيد في نور القلب أُطفئ نور الرأس، حتى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس ساطعًا وهاجًا»[1].

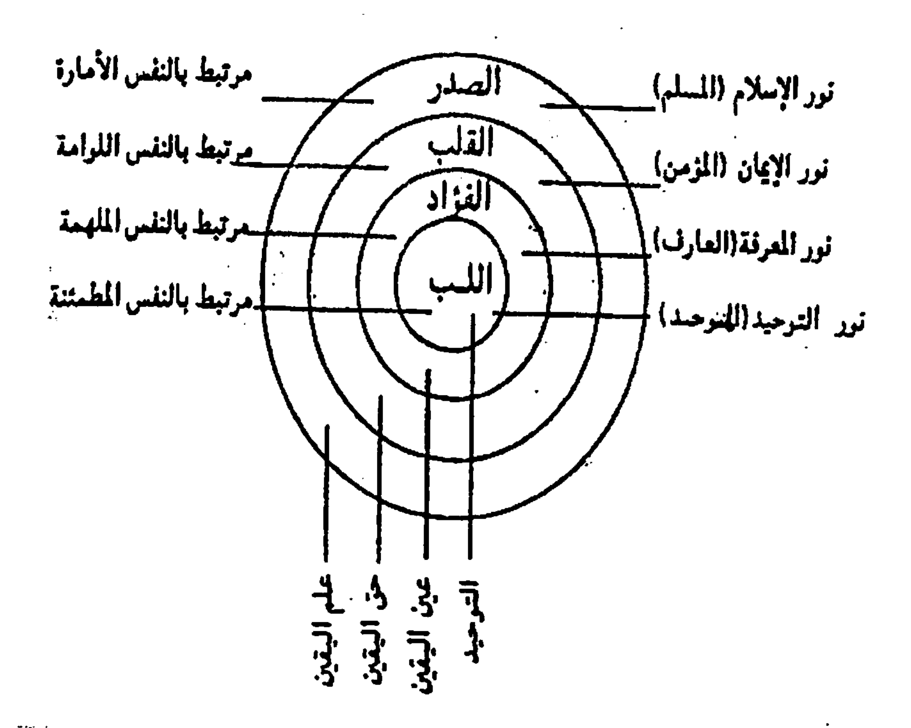
---

(١) السابق.

ولما كان «القلب الإنساني» هو همزة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة أو بين الملك والملكوت، وهو أداة المعرفة الروحية لدى الصوفية، فلعله من الخير أن نتعرف طبيعة[1] هذا القلب -في نظرهم- كجهاز متكامل للمعرفة الإنسانية وهو عندهم يشمل مراتب ومقامات، هي عبارة عن مستويات متدرجة من الظاهر إلى الباطن، على النحو التالي[2]:

(١) انظر محمد الشرقاوي: «العقل عند الصوفية» رسالة ماجستير بدار العلوم ص ٥٠ وما بعدها.

(٢) انظر الحكيم الترمذي: «غور الأمور»، ط القاهرة ١٩٥٦م، المجلس الفرنسي للآثار الشرقية، ص٧ وما بعدها.


مرتبط بالنفس الأمارة
مرتبط بالنفس اللوامة
مرتبط بالنفس الملهمة
مرتبط بالنفس المطمئنة
الصدر
القلب
الفؤاد
اللب
نور الإسلام (المسلم)
نور الإيمان (المؤمن)
نور المعرفة (العارف)
نور التوحيد (المتوحد)
علم اليقين
حق اليقين
عين اليقين
التوحيد

وتفصيل تلك المستويات في هذا الجهاز المعرفي هو كما يلي:

١- فأول المقامات الصدر: وهو الجزء الخارجي ويشمل القوى العادية الظاهرية الإدراكية، مما يجلبه الحس أو يدركه العقل فكل علم لا يتوصل إليه إلا بالتعلم والتحفظ والاجتهاد والتكلف من جهة الواقع، أو النقل والخبر، قرآنًا كان أو حديثًا أو غيره، فإن موضعه الصدر، ويجوز عليه حكم النسيان. فالصدر إذن علمه وإدراكه إدراك عقلي كسبي نتيجة تحصيل وجهد في الحفظ والنظر، والصدر بهذا المعنى يناظر العقل في المجالات المعرفية وله ارتباط خاص بالقوة الحافظة كما أن علم الصدر تنازعه ميول النفس «الأمارة».

٢- أما الثاني: فهو القلب الذي في وسط الصدر، وهو كسواد العين الذي هو داخل العين ﴿وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[1]، وهو معدن أصول العلم الحقيقي، لأنه مثل عين الماء، والصدر مثل الحوض يخرج إليه من القلب العلم، وقد سماه الصوفية (عين القلب) ويختص بعلم الحكمة والإشارة، أي ما يرد من الله تعالى على قلب العبد من حقائق الإيمان، وهو العلم النافع في مقابل علم اللسان أو العبارة، الذي هو حجة الله على ابن آدم. والقلب يمثل مرتبة النفس «اللوامة».

٣- والثالث الفؤاد: وهو في وسط القلب كما أن القلب في وسط الصدر، ومكانته أرفع من مكانة القلب، وهم يربطون القلب باسم الرحمن ﴿قُلْ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا﴾، أما الفؤاد فباسمه تعالى الرحيم، والقلب يتعلم ويتذكر، أما الفؤاد فيعاين ويشاهد، ولذا فهو يمثل مرحلة الإحسان بينما يمثل القلب مرتبة الإيمان والشهود والإيقان، قال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا

(١) [الحج: ٤٦].

رَأَىٰٓ﴾[1]؛ فعلم القلب حق اليقين، والفؤاد عين اليقين، أما الصدر فعلم اليقين. والفؤادُ عندهم يمثل مرتبة النفس «الملهمة».

٤- والمقام الرابع والأخير هو مقام اللب: ومثال اللب في الفؤاد مثال نور العين في العين ونور السراج في المشكاة أو الفتيلة من القنديل، وهو يستقبل أنوار التوحيد والتفريد. واللب لا يكون إلا لخاصة أهل الإيمان من عباد الرحمن، الذين هم ﴿أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]. واللب يمثل مرتبة النفس «المطمئنة».

وهكذا تتبين وجهة نظر الصوفية في القلب كجهاز إنساني متكامل، يتضمن ملكات متصاعدة للإدراك. وكيف ينظم الصوفية تلك الملكات في نسق واضح منسجم، وكيف أنهم يستنبطون تلك المعاني من المصادر الدينية الإسلامية، والقرآن الكريم بصفة خاصة، ولكن بطريقتهم الإشارية في فهم هذه النصوص واكتشاف المعاني الروحية فيها.

وسنكتفي بهذا القدر معتقدين أن المعرفة التي يقول بها الصوفية فيما غيرهم «الحدس» ويسمونه الكشف أو العلم اللدني أو علم النظرة أو علم الضربة -كما يسميه ابن عربي خاصة- هي معرفة ربانية تشرق على القلب في لحظة يرى فيها كل ما يسعه استعداده جملة ثم يفصلها بحسب ملكاته بعد ذلك[3].

ولعل المعرفة الحدسية -فيما نأمل- قد اتضحت، على نحو أفضل مما نجده في محاولات المفكرين الغربيين التي لا تخلو من الغموض وعدم التحديد.

---

(١) [النجم: ١١].

(٢) [آل عمران: ١٩٠].

(٣) انظر قاسم: «مساهمة الفكر العربي» (١٣).

خاتمة

وحيث قد وصل بنا الحديث في هذا الباب إلى هذا الحد، فلنتوقف عنده مع أن المقام كان يستدعي مزيدًا من الكلام، لا لكي نستقرئ طرق المعرفة الأخرى التي أشرنا إليها في بدايته، ففيما ذكرناه من الطرق الثلاثة كفاية -فيما نحسب- لكي يتصور القارئ هذا المبحث من مباحث نظرية المعرفة، ولكن لكي نتحدث عن:

أ- طبيعة المعرفة وتأويلها واختلاف المثاليين والواقعيين حول هذا التأويل أو التفسير لطبيعة المعرفة -على اختلاف درجات وفئات المثالية والواقعية -فتلك مسألة رئيسية من مسائل الأبستمولوجيا نرجو أن يهتم بها طالب علم الفلسفة.

ولكنا سنكتفي هنا في هذه الخاتمة بالإشارة فقط إلى أن المسألة الأساسية، التي تختلف حولها هاتان الطائفتان الكبيرتان من الفلاسفة، هي المتعلقة باستقلال الطبيعة وقيامها بذاتها حيث هي على حيالها مستقلة عن الوعي، أو عن أي ذات عارفة، سواء كانت هذه الذات العارفة هي العقل الإنساني، أو الروح الفردية، أم كانت هي العقل الكلي أو العلم الإلهي.

فالواقعيون يشهدون للطبيعة بالاستقلال، ويرفعونها في وجودها وتحققها عن التبعية لأي كيان آخر إنسانيًا كان أو إلهيًا، ولا يضحون بهذا الوجود المستقل لحساب أي وجود آخر، ويستنتجون من هذا الموقف العام كل نتائجه وأهمها العمل على الحد من التأثير الذاتي الذي هو طابع المثالية، بما يؤدي إليه من قراءة الطبيعة أو النظر إلى الواقع من خلال الذات، وربط الواقع كله بعجلة الذات تعسفًا أو وهمًا. والواقعيون لا ينكرون تمامًا دور الذات في المعرفة ولكنهم يحذرون من اتخاذها محورًا تدور حوله كل الأشياء، أو الذهاب إلى حد القول بأن الذات تخلق الأشياء، كما زعم بعض المثاليين بالفعل.

أما المثاليون فإنهم لما أجابوا على المسألة الأساسية بالسلب أي بنفي استقلال الطبيعة، كان من الضروري أن يحددوا هذا الشيء الذي تعتمد عليه الطبيعة أو البيئة المادية للكون: أهو الوعي سواء الوعي الفردي في الذوات الشخصية العارفة أو الوعي الكلي في ذات إلهية يحيط علمها بكل شيء. أو في روح مطلق أو عقل كلي ينتظم كل الموجودات الجزئية ويحفظ عليها وجودها. ومن الواضح أن هذه النظرة الذاتية الوجودية تستتبع نتائج في الفكر والفن والأخلاق، يميل إليها المثاليون على تفاوت بينهم. ولكنا لن ندخل في صميم المشكلة الأبستمولوجية التي يثيرونها وتفاصيلها. ونقنع بهذا القدر كمحاولة لتعريف القارئ بالمعالم البارزة لأهم قضايا الفلسفة العامة ومباحثها. ولعله يستكمل هو الإلمام بتلك المباحث، وبما شاء من ميادين البحث الفلسفي بعد ذلك، على قدر استطاعته.

ب- والمسألة الأخرى التي نود الإشارة إليها في هذه الخاتمة هي أن المبحث المتعلق بمعايير الحقيقة: كالسلطة أيًا كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية أو علمية أو العقل أو الحدس، أو الفعل والإنجاز، إلى غير ذلك من مقاييس يقترحها الفلاسفة، أو يخضع لها بعض الناس في تقويمهم لمدى حقية الأشياء أو بطلانها. وهو مبحث هام في حد ذاته ولكنه شركة بين المنطق، من ناحية ونظرية المعرفة من ناحية أخرى، ولذا فلا تثريب علينا إن أهملناه هنا فعسى أن نصادفه في مرحلة أخرى من مراحل دراستنا الفلسفية بإذن الله.

***

الباب الثالث

نظرة عامة إلي تاريخ الفكر الفلسفي

الباب الثالث

نظرة عامة إلى تاريخ الفكر الفلسفي

تمهيد –التفلسف بين الشرقيين والغربيين:

في هذه النظرة العامة إلى تاريخ الفكر الفلسفي ينبغي أن يقنع دارس الفلسفة -وهو في مرحلة التمهيد لدراستها، أو الشروع فيها- بمعرفة المعالم البارزة والتطورات الهامة لهذا الفكر، في رحلته الطويلة المستمرة عبر الزمان والمكان، تاركًا «التأريخ» الدقيق الشامل إلى مرحلة تالية من دراسته، وينبغي ألا يغيب عن الأذهان أن مثل هذا التأريخ الدقيق هو ضرب من التفلسف أصيل، فغايته إعادة بناء الأفكار والمذاهب الفلسفية السابقة، وبيان جهود أصحابها الأوائل في اكتشافها وعرضها، وتتبع أثرها على الحياة الإنسانية بعد ذلك. وقد يستعين مؤرخ الفلسفة على غايته تلك بعرض الظروف التاريخية العامة، وباستخدام بعض المصطلحات الفنية والتصورات المذهبية، وقد لا يسعه أن يقف –مهما حاول- موقف الحياد التام من موضوعه؛ فيعمد إلى النقد والتقويم، أو يتعاطف مع بعض الأفكار ويرفض البعض الآخر، وهنا يصبح شريكًا –بوجه ما- لأصحاب هذه الأفكار وبُناتها الأوائل، فالأفكار –بخلاف الأشياء- تستعصي على الملكية الخاصة.

ونود قبل أن ندخل في استعراض المراحل الزمنية المتعاقبة، للتراث الفلسفي الإنساني، أن نتساءل عن نقطة البداية –المعروفة على الأقل- لهذا اللون من الفكر الذي نسميه «فلسفة» أو تفلسفًا، وبطريقة أخرى نقول: هل الفلسفة وقف على العبقرية الغربية، كما تمثلت لدى الإغريق القدماء، أم أن للشرقيين القدماء مشاركة في التفلسف وإسهامًا في «الفلسفة»؟

والواقع أن أكثر مؤرخي الفكر من الغربيين قد اعتادوا أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى «الطبيعيين الأوائل» من مفكري الإغريق، قبل ظهور سقراط. وربما تابعهم في ذلك بعض الشرقيين، وإن كانت هذه النقطة موضع خلاف قديم، فقد اعتبر أرسطو أن طاليس هو أول الفلاسفة، بينما ذهب «ديوجانس» (في القرن الثالث ق.م) إلى أن «الفلسفة» ترجع إلى تراث الشرق القديم، وتحدث عن فلاسفة مصريين وشرقيين[1]. وقد جدَّدَ بعضُ الباحثين الغربيين المعاصرين طرح المسألة، في عمله الشهير الذي اختار له عنوانًا لافتًا، وهو «أثينا السوداء»، وحاول فيه إثبات أن فلاسفة الإغريق الأثينيين قد تتلمذوا للمصريين وغيرهم من مفكري الشرق وعليهم تعلموا وعنهم أخذوا هذه الممارسة الفكرية المسماة «بالتفلسف».

ونحن نعتقد بصحة هذا الرأي الأخير لسبب بسيط جدًّا، هو أن هذه المسألة في جوهرها تاريخية لا نظرية، فإذا كشف البحث التاريخي لنا عن وثائق تبين أن للشرقيين آراء وتأملات ونظريات، في أصل الكون وطبيعته ومصيره، قبل أن تظهر الآراء الإغريقية حول هذه الأمور، أو قبل أن تنقل إلى الشرق أفكار هؤلاء الغربيين، فينبغي أن نحسم الخلاف حول هذه النقطة. وإلا صار لجاجة يأباها الروح الفلسفي نفسه، والمنهج العلمي أيضًا وسنشير فيما بعد إلى ما كشف عنه البحث العلمي من الآراء التي ينبغي أن تسمى «فلسفة»، وأن يوصف أصحابها بأنهم «فلاسفة» بين الشرقيين.

على أنه ربما كان من المناسب أن نشير –في هذا المقام– إلى نقطتين:

---

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة» (٢٦)، الطويل: «أسس» (٢١).

أ- أولاهما: أن دوافع المؤرخين الأوربيين أو الغربيين عامة، في النزوع إلى الرأي الأول، تتمثل غالبًا في الاعتزاز بأنفسهم وأصولهم الحضارية، وفي نظرتهم غير الموضوعية إلى الشعوب الأخرى، وميلهم إلى اعتبار أوربا مركز العالم وأم الحضارة. ويستطيع المرء أن يحس بهذا الشعور من وراء السطور أحيانًا، وأن يجده صريحًا سافرًا في أحيان أخرى؛ فالفلسفة اليونانية كما يعبر أحدهم: «إنتاج فكري لا مثيل له وهو من السمات الجوهرية التي تميز العبقرية الأوربية»[١].

والحق «أن التفكير الفلسفي -كما يقول باحث أوربي آخر- لم يكن في يوم من الأيام وقفًا على قوم دون قوم، أو على شعب دون شعب. ولو أننا أطلقنا لفظ الفلسفة على أية حكمة إنسانية، أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم، أو أي وعي بشري يحصله الإنسان عن الواقع، لكان في وسعنا أن نقول إن التفكير الإنساني حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون»[٢].

وقد تتبع الشيخ مصطفى عبدالرازق فكرة التمييز بين الساميين والآريين التي نادى بها المفكر الفرنسي رينان (١٨٩٢م) الذي يقول: «ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروسًا فلسفية»[٣]، وكيف حاول أتباعه إلباس هذا التعصب الجنسي ثوب العلم، وقد رد «الشيخ» عليها في تمهيده»[٤].

---

(١) إميل برييه: «اتجاهات في الفلسفة» (١٨).

(٢) زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة» (٢٧).

(٣) مصطفى عبدالرازق: «تمهيد» (١١).

(٤) السابق (٣-١٦).

وما زال هناك في القرن الحالي من لا يستنكف من تبنى هذه الفكرة[1]، التي هي -كما يقول الدكتور الطويل- «من الخواطر التي أملاها التعصب الجنسي أو الديني أو هما معًا»[2].

على أن بعض هؤلاء المؤرخين الأوربيين يهمل الفلسفة الشرقية السابقة للمرحلة الإغريقية الهلينية، اعتمادًا على أنها فكر مختلط بالدين والتأملات الروحية، أو بالعلم القديم والأغراض العلمية.

ونحسب أن فصل التفلسف عن التراث الديني أو عن العلم في هذا العصر الضارب في القدم -وربما في أي عصر من العصور- أمر عسير، على أن تحديد معنى «الفلسفة» وقصرها على البحث العقلي النظري الخالص أمر قابل للمناقشة، وخاصة إذا لاحظنا أن هؤلاء المؤرخين الغربيين أنفسهم يعدون أمثال القديس أوغسطين وتوماس الإكويني فلاسفة، كما أن البحث الموضوعي لمؤلفات فلاسفة عقلانيين خُلَّص، مثل أبي الفلسفة الأوربية الحديثة (ديكارت)، يظهرنا على صلة آرائه بالتراث الديني[3]، يقول جلسون: «فلنتصفح وعلى سبيل المثال مؤلفات رينيه ديكارت.. ثم علينا أن نلاحظ التشابه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله، وبراهين القديس أوغسطين، بل وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة. ولن يكون من العسير على الإطلاق أن نبين أن نظريته في الحرية مدينة بدين كبير لتأملات مفكري العصور الوسطى، حول العلاقة بين النعمة وحرية الإرادة، وهي المشكلة المسيحية في الأصل إن المذهب الديكارتي

(١) انظر جوتييه: «المدخل» (٤-١٠٨).

(٢) الطويل: «أسس» (٢٨).

(٣) الكونت دي جلازا: «الفلسفة العامة» (ط١٩١٩)، (ص٤٠).

بأسره يقوم على أساس فكرة إله قادر على كل شيء، خلق جميع الحقائق وخلق العالم من العدم، وهذا يعني أن ديكارت يعتمد هنا على التراث المسيحي، وعلى تراث الكتاب المقدس بطريقة مباشرة»[1].

إن كل ما نريد قوله هو أن الفلسفة -كظاهرة ثقافية- لا يمكن أن تنفصل عن التيار الثقافي العام أو المحلي، وأنها تأخذ لونها وأحيانًا أساسها من الثقافة المعاصرة لها، وهذا هو حكم الواقع مع احترامنا للروح النقدية والتحررية التي يتشبث بها جميع الفلاسفة.

ب- ولكن من الحق علينا -وهذه هي النقطة الثانية- أن نذكر أيضًا أن بعض الأوربيين، قد دفعتهم روح الإنصاف إلى رؤية الأمور في وضعها الطبيعي، فدعوا إلى دراسة الفكر الإغريقي في سياقه التاريخي، وعلاقته بالفكر الشرقي والغربي السابق عليه واللاحق له، كالأستاذ «ماسون أورسيل» الذي يقول: «ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان، وشعوب أوربا في عصورها الوسطى والحديثة، هم وحدهم أهل التفكير الفلسفي فإن في مناطق أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرد، ولا يطعن في هذا أن يقال: إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالًا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص، فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية، حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهي لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما»[2]. وقد انتهى الأستاذ ماسون من بحثه هذا إلى نتائج جديرة بالاعتبار فيما يتصل بالأصول الشرقية للفلسفة الإغريقية[3].

---

(١) ايتن جلسون: «روح الفلسفة» (٣٣-٣٤).

(٢) الطويل: «أسس» (٢٧).

(٣) السابق: (٢٨).

والجدير بالباحث العلمي أن يسلك هذا المسلك، أو يعلق الحكم حتى يكشف البحث عن التراث الشرقي السابق للفكر الإغريقي، وعن العلاقات المتبادلة بينهما، خاصة أن هناك دلائل قوية على أن طاليس وفيثاغورث وأفلاطون قد رحلوا إلى مصر وغيرها من بلاد الشرق واقتبسوا من معارفها[(١)].

ولكنا نجد باحثًا مثل «سانتهلير يندفع إلى القول: «إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا، مع التسليم بأنها تقدمتها في الهند وفي الصين وفي فارس وفي مصر؛ فإننا لم نستعر منها كثيرًا ولا قليلًا، فليس علينا أن نصعد إليها لنعرف من نحن ومن أين جئنا»[(٢)]، ثم يضيف في موضع آخر: «إن المصريين والكلدانيين والهنود لهم في ماضي الإنسانية مقام كبير، ولكنهم مع ذلك في الفلسفة أو في العلم بعبارة أعم، ليسوا شيئًا مذكورًا في جانب الإغريق، الذين لم يكونوا ليتعلموا منهم»[(٣)].

وما دام «سانتهلير» قد ذكر «العلم» أيضًا فلنرجع إلى واحد من أشهر مؤرخيه، وهو «سارتون» الذي دفعه الإنصاف إلى القول: «إن المنهج الغربي في البحث في أصول الفكر الإنساني وضع لنفسه حدودًا لا يتعداها، متقيدًا بالفكرين العبري والإغريقي وحدهما، إلا أنه لا ينبغي إهمال العلمين الهندي والصيني مثلًا، لما لهما من أهمية»، ثم يصرح بأن «الثقافة المستمدة من الأصلين الإغريقي والعبري ليست أحسن ثقافة بل إن «الزعم بأنها بالضرورة أرقى الثقافات فيه خطأ وشر، وهذا الزعم هو المصدر الرئيسي للمتاعب الدولية في العالم»[(٤)].

وإذن فلنبدأ من نقطة البداية الصحيحة خضوعًا للحقيقة وتحررًا من أوهام العصبية.

***

---

(١)الأهواني: «المدارس الفلسفية» (٧-٨).

(٢) أرسطو: «الكون والفساد» (الترجمة العربية) المقدمة.

(٣) السابق: (ص١٠٤).

(٤) سارتون: «تاريخ العلم» (١/ ٢٣).

الفصل الأول

الفكر الفلسفي في العصر القديم

أولًا في الشرق

تمهيد:

إن الإسهام الفكري الذي قدمته كل من الهند والصين للتراث الفلسفي في العصر القديم على جانب كبير من الشهرة والأهمية أيضًا ويكفي أن نشير في سرعة:

١- إلى كتب «الفيدا» الهندية التي يرجع تاريخها إلى أكثر من ألف عام قبل الميلاد، والتي قام على أمرها كهنة من البراهمة ذوو علم ونظر استطاعوا أن يستخلصوا منها نظريات في المعرفة والوجود وأن يرتبوا على ذلك ضربًا من الحكمة العملية ترمي إلى التحرر من الألم والوهم وأن نشير إلى «بوذا» (٤٧٧ ق.م) الذي استخدم بعض أفكار الديانة الفادية وبنى فلسفة شبه ملحدة ولكنها قدمت نفسها إلى الناس وانتشرت في الهند وخارجها على أنها دين وبعد «بوذا» ظهر مفكرون آخرون عرضوا مذاهب إنسانية أقرب إلى «التصوف» ومذاهب طبيعية تقوم على فكرة «الذرة» يقول بعض الباحثين إنها أثرت في الفكر الإنساني بعامة والإسلامي بخاصة[(١)] .

٢- وأما عن الصين فأناشيدها الدينية ترجع إلى أكثر من ألف عام قبل الميلاد، ولكن في وقت معاصر لازدهار الفكر الإغريقي القديم نشأ فيها نوع من

(١) انظر غلاب: «الفلسفة الشرقية» (٨٧-١٧٥) مذكور: دروس: المقدمة، بينيس: «مذهب الذرة» المقدمة.

الفلسفة ذو نزعة عقلية واتجاه عملي من أبرز رجاله (لاوتسي ٦٠٤ ق.م وكونفوشيوس ٤٧٩ ق.م) وهما من الشهرة بمكان مرموق[1].

٣- وهناك لدى الشعوب الشرقية الأخرى كالبابليين والآشوريين والعبرانيين -وقد مر بنا اعتراف الأوربيين بدينهم للفكر العبري بحكم صلته بالمسيحية وإسهامه في الثقافة الغربية- تراث فلسفي قد يغلب عليه الطابع الديني أو الأسطوري ولكنه مرحلة هامة في تطور الفكر الإنساني ولا يخلو من أثر على فكرنا المعاصر ويكفي أن نشير إلى ديانة «الصابئة» وأثرها الذي لا يزال مستمرًا إلى اليوم في مناطق مختلفة من العالم العربي.

ولعله مما يكفي لتحقيق غرضنا هنا، وهو بيان أهمية الفكر الشرقي الفلسفي القديم أن نعرض نموذجين اثنين منه:

١- الفكر الفارسي -زرادشت والزرادشتية:

كان الفرس القدماء يعبدون آلهة عدة بعدد قوى الطبيعة ومظاهرها المختلفة ثم مالوا إلى تقديس «العناصر الأربعة» أو ما يمثلها وجرى العامة في عبادتهم على طقوس شنيعة تصل إلى حد تقريب القرابين البشرية ثم نزعوا في وقت مبكر أيضًا إلى ضرب من «الثنوية» أو عبادة إلهين هما: «أهورا-وديوا» حتى جاء زرادشت فحاول الارتفاع بهم إلى لون من الوحدانية وإن لم يخل من آثار «الثنوية» القديمة وعرض مذهبًا في الميتافيزيقا والكون والإنسان له قيمة فلسفية عالية، وإن كان قد أخذ شكل الدين وصار زرادشت نفسه نبيًا في نظر أتباعه ولدى باحثين محدثين ولكن النصوص التي تعبر عن هذا المذهب لم يتم جمعها كما هي الآن إلا في وقت متأخر حوالي القرن السادس بعد الميلاد وعرفت بـ«الزندافيستا».

---

(١) انظر غلاب: «الفلسفة الشرقية» (٢٣-٣٠٩)، مدكور: «دروس المقدمة».

ولكثرة الأساطير التي نسجت حول شخصية هذا الداعية الفارسي فقد مال البعض إلى إنكار وجوده التاريخي، ولكن البحوث الحديثة تؤكد أنه ليس مجرد شخصية أسطورية[1] وأنه قد عاش فعلًا فيما بين القرنين (٨-٦ قبل الميلاد)[2] والذي يهمنا هنا هو تصوير آرائه في مجالات الفلسفة الرئيسية الثلاث الميتافيزيقا والطبيعة والإنسان.

(أ) الميتافيزيقا:

ورث زرادشت عن أساتذته فكرتين أساسيتين: أولاهما هي وجود نظام في العالم والأخرى هي وجود الصراع فيه ومن ملاحظة النظام والصراع في مجالات الوجود المترامية يتشكل الأساس الفلسفي لمذهبه ولكن كانت المشكلة التي تواجهه في الحقيقة هي التوفيق بين وجود الشر والاضطراب في هذا العالم وبين خيرية الإله المطلقة.

لقد كان أسلافه يعبدون مجموعة من الأرواح الخيرة ردها هو إلى وحدة جامعة أسماها «أهورا مزدا» إله الخير أما قوى الشر التي تقربوا إليها خوفًا فقد ردها إلى وحدة أخرى أسماها «دروج أهرمان» ومن ثم فقد انتهى إلى مبدأين للوجود يمكن أن يفسر في ضوئهما ما يجري في هذا العالم[3].

ولكن هل هي ثنوية متساوية؟ يجيب بعض الباحثين: إنها ليست ثنوية بالمعنى الصحيح لأن الإله الذي خلق الكون هو «أهورا» أما أهرمان فلم يكن له عمل إلا إيجاد شبه ظل من الشر لكل خير يخلقه أهورا، وهو إن كان أزليًا كمزدا إلا

---

(١) من هؤلاء الدكتور محمد إقبال في كتابه «تطور الميتافيزيقا في إيران» (ص٢)، وعليه اعتمدنا في كتابة هذه الفقرة مع استشارة مصادر أخرى.

(٢) انظر أيضًا مذكور: «دروس-المقدمة ق»، غلاب: «الفلسفة الشرقية» (١٨٤).

(٣) إقبال: «تطور الميتافيزيقا» (٢-٤).

أنه ليس أبديًا مثله؛ إذ هو سيفنى عندما يتغلب الخير على الشر ويفنيه من الوجود...»[1].

ولكن أهرمان له ضرب من الفعالية في هذا الوجود المؤقت على الأقل الأمر الذي يدعو باحثًا آخر إلى الإجابة عن السؤال السابق بقوله: «إن نبي إيران القديمة كان موحدًا من الناحية الثيولوجية وإن كان من الوجهة الفلسفية ثنويًا»[2].

والحق أن هذا التوحيد المشوب بالثنوية هو -كما يقول دكتور إقبال: «في النهاية قول بأن مبدأ الشر يمثل جزءًا من جوهر الإله نفسه، وإذن يكون الصراع بين الخير والشر هو صراع الإله ضد نفسه وقد كانت النتيجة انشقاقًا بين أتباع زرادشت فيما بعد»[3] ولكنه يضيف بعد ذلك: «وسواء كانت الثنوية الفلسفية لزرادشت يمكن أن تتسق مع توحيده أم لا، فإنه من المقطوع به أنه من وجهة نظر ميتافيزيقية قد قدم فرضًا ذا مغزى فيما يتعلق بالطبيعة الثنائية للحقيقة ويبدو أن فكرته قد أثرت على الفلسفة الإغريقية القديمة وعلى الفكر الفلسفي المسيحي المبكر ومن خلال التيار الأخير أثرت على الفكر الغربي الحديث»[4].

(ب) العالم:

فإذا انتقلنا إلى تصور زرادشت للعالم فإننا نجد أن ثنويته تقوده إلى أن يقسم العالم أو الموجودات الكونية إلى نوعين أو قسمين: أولهما الموجودات الحقيقية

---

(١) غلاب: «الفلسفة الشرقية» (١٨٩).

(٢) إقبال: تطور الميتافيزيقا (٤).

(٣) السابق.

(٤) السابق (٦).

الخيرة الفائضة عن القوة الخلاقة لروح الخير، والثاني يتمثل في الموجودات الظلية السلبية أو الهدامة الفائضة عن روح الشر أي أن الصراع الأصلي بين الروحين المذكورين يعكس نفسه في القوى المتعارضة للطبيعة التي تظل أيضًا في صراع مستمر وتاريخ الكون إنما هو تاريخ هذا الصراع التقدمي المستمر بين القوى التي تندرج تحت هذا النوع أو ذاك من نوعي الموجودات(١).

وقد حاول زرادشت أن ينفي كل وساطة بين الروحين الأصليين ومخلوقات كل منهما، ولكن نصوص «الزاندفستا» تشير إلى ملائكة ستة كبار كأعوان لإله الخير يسيرون قوى ومصالح هذا العالم كالصحة والفضيلة والخلود وغيرها ويليهم في الرتبة أرواح أو ملائكة صغار متعددون وكذلك الحال في جانب «أهرمن»؛ إذ يعاونه على أغراضه الهدامة الشريرة شياطين أو أرواح شريرة كثيرة العدد تحتل مواقع معينة في هذا العالم ويبدو أن القول بهذه الأرواح واستخدام التعاويذ معها هو من صنيع الكهنة في عصر متأخر(٢).

(ج) الإنسان:

والبشر كغيرهم من المخلوقات مشاركون في هذا الصراع الكوني ومن واجبهم أن يكونوا في جانب «إله الخير» الذي سوف يحرز النصر في النهاية ويقهر «روح الظلام والشر» وهكذا فإن ميتافيزيقا زرادشت كميتافيزيقا أفلاطون –تنص على الأخلاق وترتبط بها بشكل عضوي وهذا الوضع الخاص للجانب الأخلاقي من فكرة يفسر الأثر القوي لآرائه الاجتماعية.

ورأي زرادشت في الطبيعة الإنسانية ومصيرها واضح وبسيط: فهي في نظره مخلوقة وليست جزءًا من الإله –كما زعم بعض الكهنة قبله– ورغم أن لها بداية

---

(١) السابق: (٨-٩).

(٢) السابق، غلاب: «الفلسفة الشرقية» (١٩١-١٩٣).

في الزمن ففي مقدورها الحصول على الخلود الإلهي بالكفاح ضد الشرور في الجانب الدنيوي من نشاطها إنها حرة في اختيار أحد خطين فقط إما الخير وإما الشر فإذا اختارت النفس طريق الخير مضت إلى العوالم العليا متحررة من قيود الجسد وملكاته الحسية محتفظة بقواها الروحية متدرجة في المقامات التالية:

١- مقام الأفكار الطيبة.

٢- مقام الكلمات الطيبة.

٣- مقام الأفعال الطيبة.

٤- حتى تصل إلى مقام المجد الخالد حيث تتحد بأصل النور دون أن تفقد شخصيتها[1].

وقد تطورت هذه العقيدة الإيجابية المتفائلة النزاعة إلى التوحيد -بعد موت مؤسسها- في اتجاهين: أحدهما يميل إلى توحيد خالص والآخر إلى ثنوية صريحة، وظهرت ديانة ماني (٢١٥-٢٧٥م) الذي مال إلى الثنوية المنسوبة إلى زرادشت ومزجها بأفكار مسيحية وغنوصية فذهب إلى القول بأن الجسم الإنساني -بل العالم المادي كله- شر ينبغي التخلص منه ولو بالموت والحد من النسل لتقليص مملكة الشر وهكذا انقلبت الروح البناءة المتفائلة لزرادشت إلى عدمية هدامة متشائمة.

وفي القرن الخامس للميلاد ظهر «مزدك» متأثرًا بماني إلى حد ما وإن خالفه تمامًا في آرائه الاجتماعية إذ نادى بشيوعية المال والنساء؛ لأن امتلاكهما هو مصدر الشرور فإذا أبيحا توقفت الحروب والمظالم والمآسي الاجتماعية وهي عدمية هدامة ولكن بعكس سلاح التنسك والزهد الذي دعا إليه «ماني»، وقد ظلت

---

(١) إقبال: «تطور» (١٠).

الزرادشتية بفارس –مع ما طرأ عليها من تحريف وتبديل وتأثر بأفكار وديانات أخرى– حتى جاء الإسلام في القرن السابع فملأ قلوب الفرس وعقولهم[1].

٢- الفكر المصري القديم:

كشفت البحوث الحديثة عن وثائق وشواهد جديدة تتصل بالحياة الفكرية والروحية للمصريين القدماء، تدل على تفكيرهم في الألوهية ونزوعهم إلى التوحيد وفي الخلق وما يتسم به الوجود من توازن ووحدة وفي الأخلاق والنظم الاجتماعية ثم في الحياة الأخرى والخلود الذي كان مطمح أفئدتهم جميعًا ويتجه أكثر علماء «المصريات» إلى أن هذه المأثورات الفكرية هي أقدم ديانة معروفة وأن لها تأثيرها على الفكر الديني القديم كله[2]، ومن هذه الوثائق البالغة القيمة ما يلي:

(أ) «نصوص الأهرام» وهي النصوص المحفوظة في أهرام الأسرتين الخامسة والسادسة بسقارة وتؤلف أقدم مجموعة من الكتابات وصلت إلينا من العالم القديم وتكشف عن أقدم فصل في تاريخ الإنسان العقلي وقد كشفت في (٨٠-١٨٨١م) ونشرها سنة (١٨٩٠) لأول مرة العلامة «ماسبيرو» وترجع بواكيرها إلى القرن الثلاثين ق.م[3].

(ب) نصوص التوابيت التي كشفت بعد ذلك وتمثل الفكر في عهد الدولة الوسطى ونشر منها عدة مجلدات وقد ألقت ضوءًا جديدًا على الفكر المصري القديم[4].

---

(١) انظر السابق، غلاب: «الفلسفة الشرقية» (١٩٩-٢٠٥).

(٢) غلاب: «الفلسفة الشرقية» (٢٥-٢٦).

(٣) برستد: «تطوز الفكر» (١٧-١٣١).

(٤) السابق (١٥-٣٦٩).

(ج) أما «كتاب الموتى» الشهير الذي ترجم إلى لغات عديدة فيمثل مختارات من الأدب الجنائزي كانت منتشرة بصورة شعبية وهي مأخوذة من نصوص التوابيت والأهرام وغيرها ويمثل فترة متأخرة نسبيًا[1].

هذا بالإضافة إلى منقوشات أخرى ومجموعات من البرديات ونصوص عديدة لا تزال محل تحقيق المتخصصين ودراستهم بقصد كشف الجوانب الروحية والاجتماعية والعلمية للفكر المصري القديم وإنه لمن الصعب إعطاء صورة واضحة عن هذا الفكر الذي لحقته تطورات عديدة في مراحل زمنية متطاولة تصل إلى قرابة أربعين قرنًا قبل الميلاد، ولذا نكتفي هنا بلمحات سريعة عن بعض الجوانب الأساسية.

(أ) الألوهية: ولدت الحضارة المصرية في حضن الدين، وفي أروقة الكهنة تطور العلم والفكر وكان للفرعون صفة روحية أو صلة بالإله ورغم وجود نزعة إلى التوحيد تظهر في مختلف العصور فقد عبدت آلهة محلية كثيرة في القرون الأولى أخذت تتوحد في إله قومي كان يسمو أحيانًا إلى مرتبة إله عالمي يعاونه سائر الآلهة.

ففي أسطورة أوزيريس مثلًا تقول الأنشودة «.. يا أوزيريس يا مولى الأزلية والأبدية ويا ملك الآلهة..»[2] ومن أناشيد آمون بعد ذلك: «الإله الجليل الذي يحيى بالحق.. الأحد الفرد الذي صنع كل ما هو موجود»[3].

ولكن إعلان التوحيد الصريح ومقاومة بقايا التعدد -وإن كان قد اختار قرص الشمس (آتون) رمزًا للإله الواحد- كان على يد «أمنحوتب الرابع-

(١) السابق (١٧-٢٧١) وما بعدها.

(٢) غلاب: «الفلسفة الشرقية» (٢٨).

(٣) مدكور: «دروس»-المقدمة.

أخناتون» حوالي عام (١٣٧٥ق.م)[1]، الذي حمل في حماس لواء أول دعوة توحيدية في التاريخ المدون خارج نطاق الأديان السماوية والوحي النبوي.

(ب) العالم: يعرف المصريون القدماء فكرة شبيهة بتلك التي توجد لدى غيرهم من شعوب الشرق والتي سوف يتبناها بعض فلاسفة الإغريق فيما بعد وهي أن الأشياء كلها جاءت من الماء ولكن الماء نفسه وسائر الموجودات هي من خلق الإله الأعلى أيضًا: «في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء»[2].

وفي محاولتهم تصور الخلق أو الصدور يقولون «إن جميع الآلهة قد خرجوا من فم «رع» وأنه هو الذي خلق كل عناصر الطبيعة وكان أول من نطق بأسمائها»[3] وفكرة «الأسماء» هذه تبدو في نظر بعض المؤرخين أشبه «بنظرية المثل»[4]، ونحسب أنها أقرب إلى روح الأديان السماوية التي تعرفها المنطقة جيدًا وخاصة إذا كانوا قد أدركوا حقًا «أن الاسم هو كل شيء في الكائن وأنه لا كائن بدون اسم وأن الاسم هو الفارق الأوحد بين العدم والوجود.. وأن رع كان إذ ذاك ولا شيء معه لا آلهة ولا أناسي، فقد كان يكفي لإيجاد الإله العنصر أن ينطق باسم فيما بينه وبين نفسه أو أن يفكر فيه.. وأن الفكرة لا تمنح الكائن الوجود فحسب بل تحفظ عليه وجوده الدائم»[5].

---

(١) انظر برستد: «تطور الفكر» (٤٢٧) وما بعدها.

(٢) كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (١٢).

(٣) غلاب: «الفلسفة الشرقية» (٥١).

(٤) السابق.

(٥) السابق (٥١-٥٢).

والعالم يزخر بقوى الخير والشر والصراع بينهما مستمر وقد شخص المصريون قوة الشر أحيانًا في شخص «ست» أو غيره ولكن السيادة والنصر النهائي لقوى الحق والخير كما توحي أسطورة أوزوريس الضاربة في القدم.

(ج) الإنسان: الإنسان مؤلف من جسم وروح وهناك شيء ثالث يدعي (كا) يشبه فكرة «القرين» أو الملاك الحافظ والعلاقة بين الجسم والروح لا تنتهي بالموت وقد اعتقد المصريون دومًا في الخلود وربما كان هذا أحد أسرار إنجازاتهم الحضارية[1].

والحياة الآخرة –وهي أبرز الحقائق في ضمير المصري القديم– ترتبط بالجزاء ليتميز الأخيار من الأشرار ونصوص «كتاب الموتى» تؤكد هذه الحقيقة ويسمح لأصحاب الذنوب الخفيفة بتطهير مؤقت ينضمون بعده للسعداء ومما يقوله المرء أمام محكمة الآخرة دفاعًا عن نفسه: «.. لم أرتكب الظلم في الناس لم أقتل ولم آمر بالقتل لم أكذب ولا أذكر أني خنت أحدًا لم أعص الأوامر الإلهية.. أنا نقي أنا نقي»[2].

والحس الخلقي المرهف واضح في هذه المعتقدات التي تتضمن أنه إذا دخل الميت أمام محكمة الآخرة وأنكر أمام القضاة إثمًا من آثامه يوزن قلبه في ميزان مقابل ريشة العدالة للتأكد من صدق قوله[3].

وإلى جانب هذا التقدم في الفلسفة الخلقية ظهرت أولى بوادر الفكر الاجتماعي الذي يهتم بعلل المجتمع وما يعتريه من كوارث ويرى أن للفكر دورًا في إصلاح

---

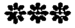
(١) برستد: «تطور الفكر» (٢٩٩) وما بعدها.

(٢) مذكور: «دروس–ق».

(٣) غلاب: «الفلسفة الشرقية» (٥٨).

الأوضاع إن لم يصل إلى رسم برامج الإصلاح في العصر المتقدم، فإنه على الأقل يغري النفوس «بالمثل العليا الاجتماعية»[1] وقد حفظ الأدب القديم المدون على صحائف الحجر وأوراق البردي صورة للحاكم المثالي أو المخلص الذي «سبق بقرابة ألف وخمسمائة عام الاعتقاد بظهوره بين العبرانيين»[2] ولا يتسع المقام هنا لإيراد نماذج من ذلك الأدب ويكفي أن نشير إلى قصة «الفلاح الفصيح»[3] الذي يواجه الموظف الجائر والبيروقراطية الحامية له ويصل بقضيته إلى الملك ويحصل على حقه في النهاية إنها -كما يقول بريستيد: تمثل صيحة من أجل العدالة الاجتماعية وتقدم مثلًا من أقدم الأمثلة لتلك المهارة الشرقية في وضع المبادئ المعنوية في مواقف مادية وتحمل في الوقت نفسه نفحة من ذلك الجو الخلقي الذي كان يشيع بين حاشية فرعون منذ أربعة آلاف سنة[4].

إن الروح العلمي لأي مؤرخ نزيه يأبى عليه أن يغفل تلك الأفكار العميقة لحكماء الشرق، ومنكريه في مصر وإيران وغيرهما من البلاد التي لم يسمح الحكماء الإغريق لأنفسهم أن ينزاهلوها فرحلوا إليها وطلبوا العلم من أهلها وأنتجوا بعد ذلك فكرهم الفلسفي بريئين من عقد التعصب التي ظهرت لدى بعض أحفادهم فيما بعد.



---

(١) برستد: «تطور الفكر» (٢٩٩).

(٢) السابق.

(٣) السابق (٣٠٤-٣١٤).

(٤) السابق.

ثانيًا: في الغرب
الفلسفة الإغريقية

عرضنا فيما سبق لنماذج من الفكر الشرقي الفلسفي القديم ولكنه لا يخطر ببالنا قط أن نقلل من أهمية وأصالة الفلسفة الغربية كما تمثلت بواكيرها في المحاولات العبقرية لقدماء الإغريق الذين خطوا بالتفلسف خطوات فسيحة وارتادوا مجالات عريضة في الميتافيزيقا والبحث الطبيعي والإنساني كما صاغوا نظرية واضحة ومحددة في المنطق وأساليب البحث والنظر وإذا كانت البحوث الحديثة للشرقيين والغربيين على السواء تتجه إلى الاعتراف بدين هؤلاء الإغريق لزملائهم من فلاسفة الشرق فالحق أن إنتاجهم كان من النضج بحيث احتل مكانه البارز في السياق التاريخي لتطور الفكر الإنساني وخضع لتطورات ومارس تأثيرات لها مظاهرها الواضحة في المدارس الفكرية اللاحقة في الشرق والغرب حتى الوقت الحاضر.

وأقدم ما وصل إلينا من تراث الفكر الإغريقي «الإلياذة والأوديسة» وهما ملحمتان ترجعان إلى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد وتصوران العقائد الوثنية الشعبية والمفاهيم السائدة للحياة والأخلاق والسياسة والحرب ولعل ديوان «هزيود» بعد ذلك واسمه «الأعمال والأيام» يعطي تصورًا أسمى للألوهية والأخلاق كما أن ديوانه الآخر «أصل الآلهة» يمثل تناولًا أرقى للعلم الطبيعي لا يخلو في الوقت نفسه من الأوهام الأسطورية الشائعة أما البواكير الحقيقية للتفلسف العقلي فتتمثل في مجموعة من الحكماء يمكننا أن نطلق عليهم «فلاسفة عصر ما قبل سقراط» الذين أسلموا راية التفلسف بعد ذلك للمرحلة الثانية من الفكر الهليني —ولعلها أنضج مراحله وهي «مرحلة سقراط وتلاميذه».

الفلسفة الإغريقية قبل سقراط

اهتم المفكرون الإغريق في هذه المرحلة بالبحث الطبيعي والتساؤل عن نشأة الكون والعلة الأولى لذلك ونشأت لديهم اتجاهات متعددة في هذا الصدد تركز على التغيير والصيرورة كطابع أساسي للكون أو على الثبات والديمومة فيه أو على التناسق والعدد أو على مزيد من هذه السمات الثلاث ومن ثم فيمكن أن نميز لديهم حينئذ أربع مدارس فلسفية لعل أقدمها:

(أ) مدرسة الطبيعيين الأوائل:

وقد أنشأها فريق من الأيونيين -وهم أنجب القبائل اليونانية- بمدينة «ملطية» على شاطئ آسيا الصغرى ولذا تسمى «المدرسة الملطية» و«المدرسة الأيونية» وقد استوقفتهم ظاهرة التحول والتغير في الأشياء فحاولوا تفسيرها وردها إلى أصل يمثل «المادة الأولى» لكل الأشياء بحيث تكون الصور والأنواع المختلفة حالات تطرأ على هذه المادة الأولى.

١- فذهب طاليس (٦٢٤-٥٤٦ق.م):

الذي يعد أول من وضع المسألة الطبيعية وضعًا نظريًا وبحثها معتمدًا على العقل والملاحظة الواقعية وذهب إلى أن أصل الشيء هو الماء وأنه المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تكونت منه كل الأشياء وطاليس يزعم أنه يقرر هذه الفكرة باسم التجربة المعللة بعلل علمية[(١)]، ولكن فكرة شبيهة بها معروفة تمامًا في المصادر الشرقية فقد جاء في التوراة «في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله يرف على وجه

(١) ريفو: «الفلسفة اليونانية» (٥٠).

المياه»، كما سجلت الأسطورة البابلية أنه (في البدء قبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر) وورد في قصة مصرية أيضًا «في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء»[1] ومن المعروف أن طاليس زار مصر وجال في أنحاء الشرق[2]، فهل تأثر بالمصادر الشرقية هذا ما تختلف فيه كلمة المؤرخين[3].

وعلى آية حال فإن طاليس يبرر دعواه هذه ويشرح تكون الأشياء جميعًا من الماء بأن الماء يتخذ أشكالًا مختلفة «فيتحول بالحرارة إلى بخار ثم يتساقط مطرًا بعد ذلك وقد يتحول بعد ذلك إلى تراب كما نشاهد مثلًا -على حد قوله- في تكوين الماء لدلتا النيل ويعود التراب فيتحول إلى ماء كما نشاهد في الينابيع الأرضية مثلًا»[4].

وإذا غضضنا الطرف عن سذاجة هذه الملاحظات فقد نتساءل: وما حقيقة القوة التي تؤثر في تلك التحولات أو تحدث هذا التغيير؟

ينسب أرسطو إلى طاليس عبارته القائلة: (إن العالم حافل بالآلهة) ولعله يقصد أنه حافل بالنفوس فالنفس منبثة في العالم أجمع أي أن المادة حية والماء حامل لقوة حيوية كما نسب إلى طاليس أيضًا قوله: إن للحجر المغناطيسي نفسًا لأنه يحرك الحديد وهذا يدل (على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس)[5] فهل

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (ص١٢).

(٢) السابق (١٢-١٤).

(٣) انظر غلاب: «الفلسفة الإغريقية» (٣٦-٣٧) البير ريفو: «الفلسفة اليونانية» (٥٠).

(٤) أبو ريان: «تاريخ الفلسفة الإغريقية» (٤٥).

(٥) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (١٣).

يعني ذلك أنه يذهب إلى أن المادة تكفي نفسها بنفسها وأن حركتها لا تستند إلى مبدأ مستقل عنها؟ فيكون فيلسوفًا ماديًا كما يرى بعض الباحثين[1].

أم أنه كان يقول بعقل العالم أم أنه كان يقصد «العقل الإلهي» الذي أوجد الأشياء من الماء؟ الواقع أننا لا ندري على وجه التحديد هل استطاع طاليس أن يقيم حدودًا فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم[2]؟ والتفسيرات المختلفة لأقواله لا تخرج عن حدود التخمين والاحتمال.

٢- انكسيمندريس (٦١٠-٥٤٧):

هو تلميذ طاليس وقد رأى أن الماء لا يصلح كمبدأ أول لأن الحار والبارد سابقان عليه فدعا المادة الأولى «باللامتناهي» وهي لا متناهية في نظره من حيث الكيف ومن حيث الكم أيضًا فمن حيث الكم هي لا محدودة ومن حيث الكيف هي لا معينة وكانت هذه المادة الأولى تحتوي كل الأضداد في البدء مختلطة متعادلة (ثم انفصلت بحركة المادة وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها مع بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها)[3] فتفسيره لتكوين الأشياء إذن تفسير آلي باجتماع العناصر وافتراقها بواسطة الحركة وبلا تأثير علة فاعلية مستقلة ودون غائية أو هدف.

ونظريته القائلة باللامتناهي تنعكس على تصوره للوجود حيث يمده إلى غير حد في المكان وفي الزمان فيرى أن العوالم لا تعد ولا تحصى وأن الحركة الوجودية مستمرة في «دور أزلي» يتكرر إلى ما لا نهاية.

---

(١) غلاب: «الفلسفة الإغريقية» (١: ٣٨).

(٢) أبو ريان: «تاريخ الفلسفة» (٤٦).

(٣) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة» (١٤).

ويمكن أن نتساءل ما أصل هذه الحركة وعلتها ومن أين جاءت هذه المتناقضات التي يشتمل عليها ويزخر بها هذا اللامتناهي المبهم الذي يقول به انكسيماندريس هل هناك مبدأ قبله؟ يقول بعض الباحثين لا يصح أن يسمى (اللامتناهي) مبدأ بالمعنى الذي فهمه طاليس (أي ما منه تتكون الأشياء ولكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية للتطور العام)[1] ونحسب أنها إجابة غير مقنعة.

٣- انكسيمانس (٥٨٨-٥٢٤):

هو تلميذ انكسيمندريس ولكنه عاد لاتخاذ موقف مشابه لطاليس في مسألة «المادة الأولى» وإن خالفه في إرجاعها إلى الماء إذ رأى أن هذا الشيء هو «الهواء» فهو لا متناه ويحيط بالعالم ويحمل الأرض وتحدث منه الموجودات بالتكاثف والتخلخل (فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر وتكاثف الماء ينتج التراب (الطمي في الأنهار) فالصخر)[2].

ويختلف المؤرخون في تفسير ما يقصده بالمبدأ الأول (الهواء) فذهب بعضهم إلى أنه يقصد (الله) حيث يلصق صفة الألوهية بالهواء كما فعل الشهرستاني مثلًا وقال آخرون إنه لا يقصد بالهواء إلا ظاهرة طبيعية بحتة[3]، وهذا هو الأقرب فقد جرى الرجل فيما يبدو على تقاليد (المدرسة الملطية) التي اعتبرت المادة قديمة حية متحركة بذاتها تتحول في صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية وهذا ما سنجده عند آخر رجال هذه المدرسة الذي نشأ في أفسوس وانتقل إلى ملطية وهو:

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة» (١٦).

(٢) السابق.

(٣) غلاب: «الفلسفة الإغريقية» (٤٨-٥١).

٤- هيراقليطس (٥٤٠-٤٧٥):

قال هيراقليطس أيضًا بالمبدأ الأول ولكنه يراه في «النار» التي تصدر عنها كل الأشياء وليست هي النار التي ندركها بالحواس بل هي نار إلهية لطيفة للغاية أثيرية ويرى أنها نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية هي حياة العالم وقانونه إذا وهنت صارت نارًا محسوسة وإذا تكاثف بعض النار صار بحرًا ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضًا فإذا ما ارتفعت عن الأرض والبحر الأبخرة وتراكمت سحبًا التهبت وانقدح منها البروق وعادت نارًا أما إذا انطفأت السحب فإنها تكون العاصفة وتعود النار إلى البحر وهكذا دواليك فالأشياء في تغير متصل والتغير هو قانون الوجود والاستقرار موت وعدم «وأنت لا تنزل النهر الواحد مرتين والصراع أبو الأشياء كلها ولولا المرض لما اشتهينا الصحة ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ولولا الشر لما كان الخير والعالم هكذا مستمر من الأزل إلى الأبد لا يخضع إلا لتلك النار العالمية»[1].

وتقوم فلسفة هيراقليطس على دعامتي وحدة الوجود والتغير فكان له تأثيره في السوفسطائيين فيما بعد لأن وحدة الوجود تعني أن شيئًا واحدًا بعينه موجود وأن التغيرات مجرد مظاهر وهذا مما يدعو إلى الشك.

(ب) المدرسة الفيثاغورية:

ينبغي قبل الحديث عن الفيثاغورية أن نلقي الضوء على إحدى النحل الدينية التي أثرت فيها وهي «الأورفية» -نسبة إلى أورفيوس- والتي تتكون من أفكار دينية قريبة الشبه بالنحل الشرقية وخاصة «الزرادشتية» والمذاهب الهندية؛ فالإنسان عندها مكون من عنصرين متعارضين ويحتوي على مبدأين: مبدأ الشر

---

(١) السابق (٧٠-٧٧) وانظر ريفو: «الفلسفة اليونانية» (٥٩-٦١).

ومبدأ الخير والجسد بمثابة القبر للنفس وهذه الدنيا ليست إلا امتحانًا وينبغي انتظار الأجل المحدود فتلك إرادة الآلهة، ولذلك اعتبر الانتحار كفرًا وسيأتي اليوم الذي تعيش فيه النفس حياة روحية في العالم غير المنظور بعد أن يتم تطهيرها عن طريق رحلة «التناسخ» في الموجودات المتفاوتة في سلم الكمال وقد روي عن فيثاغورث زعمه أنه متجسد للمرة الخامسة وتؤمن الأورفية بالعدالة الإلهية وبالعالم الروحاني وبالطهارة ولها طقوسها الخاصة لتحقيق هذه الأغراض.

وكان للأورفية تأثيرها القوي في فيثاغورث بل وفي سقراط وأفلاطون حيث يمكن القول بأنها وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيديهم[1].

انتقل فيثاغورث (٥٧٢-٤٩٧) الذي ولد في (ساموس) لأبوين إغريقيين بعد أن ناهز الأربعين إلى إيطاليا الجنوبية وأنشأ فرقة دينية من المهاجرين اليونان والأجانب تشبه «الأورفية» ويلتزم أعضاؤها بالآداب الفاضلة وبطريقة خاصة في المأكل والملبس والصلاة والرياضة البدنية وقيل عن هذه الجماعة إنها كانت سرية (يتعارف أفرادها بإشارات خاصة ويتعهدون بكتمان تعاليمها الدينية والعلمية)[2] ولكنها تسربت واندمجت بالثقافة اليونانية.

أما عن مؤسسها فيثاغورث فقد وصف بالعلم والفضل وقد تعلم على يد أنكسماندر، كما ذاع عنه أنه يفعل المعجزات وتصدر عنه الكرامات الخارقة للطبيعة[3].

---

(١) انظر يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (٨)، ومحمود قاسم (النفس والعقل).

(٢) كرم: «تاريخ الفلسفة» (٢١).

(٣) أبو ريان: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (٥٢)، فروخ: «العرب والفلسفة اليونانية» (٤٢).

وأورد الشهرستاني ترجمة فيثاغورث على نحو يقترب من هذه الصورة الدينية:

(من أهل «ساميا» وكان في زمان «سليمان» النبي ابن «داود» عليهما السلام «وقد أخذ (الحكمة) من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين)[1].

ولعل الشهرستاني يشير بوصفه بالحكمة إلى ما نسب إلى فيثاغورث من وصفه نفسه بأنه محب للحكمة (أي فيلسوف) وليس حكيمًا؛ لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة[2]، أما حديثه عن أخذ الحكمة من معدن النبوة فمن المحتمل أنه لاحظ العناصر الدينية في تعاليم المدرسة الفيثاغورية ورأى أنها شبيهة بالأديان المعروفة في الشرق والواقع أن الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفلسفة العرب يسبغون على فيثاغورث ومذهبه لونًا يقربه من الأديان السماوية وقد كان للمدرسة الفيثاغورية وجهان:

أحدهما رياضي خاص بالقلة من أتباع المدرسة، وآخر ديني وأخلاقي للعامة[3].

وكانت عقيدة التناسخ هي المحور الذي تدور عليه مجاهدات الفيثاغوريين وطقوسهم الدينية ولم تكن عندهم مجرد مذهب نظري وإنما تتطلب من الأتباع اتخاذ سلوك خاص في الحياة وقد تبين لنا تأثر الفيثاغورية بالأورفية فهما يتفقان في عقيدة التناسخ حيث الغاية منها هو سلوك طريق التطهير سعيًا للوصول إلى

---

(١) الشهرستاني: «الملل والنحل» (٢/ ٧٨).

(٢) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة» (ص٢٢).

(٣) الأهواني: «المدارس الفلسفية» (ص١٧)، فروخ: «العرب والفلسفة» (٤٦-٤٨).

مقام السعادة الأعلى ولكن وجه الاختلاف بينهما (أن الطقوس والشعائر التي كان يلتزم بها الفيثاغوريون في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين؛ من حيث إنها تتخذ طابعًا عقليًّا أخلاقيًّا عند الفيثاغوريين)[(١)].

أما آراء المدرسة العلمية فتتلخص في قولها بأن «الأعداد» هي مبادئ الأشياء جميعًا وأصول طبائعها وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو التوافق أو الانسجام الذي استخلصوه من دراستهم للأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما يسودها من توازن عجيب وما لها من قوانين ثابتة صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب فرأوا أنه أشبه بالأعداد منه بالماء أو النار أو التراب التي قالت بها المدرسة الأيونية فالعالم في الحقيقة عدد ونغم[(٢)].

ولهذه المدرسة أثرها في تاريخ الفكر الفلسفي حيث ظل التفسير الرياضي للكون سائدًا حتى زمن أفلاطون والسبب في ذلك أن الرياضيات علوم يقينية مؤسسة على البديهيات الفطرية في العقل، مثل «بديهية المساواة، وبديهية الكبر والصغر أي أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وأن الكل أعظم من الجزء وقد استمر هذا التيار الذي يعتقد في فطرية البديهيات الرياضية منذ زمن أفلاطون حتى ديكارت وكانت وراسل في الوقت الحاضر»[(٣)].

(ج) المدرسة الإيلية:

تنسب هذه المدرسة إلى «إيليا» وهي مدينة بناها الأيونيون الهاربون من وجه الفرس إلى الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية حوالي سنة (٥٤٠ق.م) ومع أن

---

(١) أبو ريان: «الفلسفة اليونانية» (ص٥٦).

(٢) السابق (٦٠)، كرم: «الفلسفة اليونانية» (٢٢).

(٣) الأهواني: «المدارس الفلسفية» (٢٥).

هذه المدرسة تنسب أيضًا إلى بارمنيدس باعتباره الممثل الحقيقي لها إلا أنه ينبغي البدء بآراء أستاذه اكسانوفان الذي سافر إلى إيليا قبل سفر بارمنيدس إليها وأعلن أصل المذهب الذي يتمثل في أن العالم موجود واحد لا بالمعنى الذي يقصده الملطيون حين فرضوا موجودًا واحدًا (ماء أو هواء أو نارًا) ثم استخرجوا منه كثرة الأشياء بالحركة بل بمعنى أن العالم طبيعته واحدة ساكنة.

١- اكسانوفان (٥٧٠-٤٨٠) الذي درس آراء المدرستين الملطية والفيثاغورية وانتقدهما بطريقة تعبر عن إيمانه بحرية الفكر ونزوعه إلى النقد المر، وقد عرف بسخريته اللاذعة من عقيدة «التناسخ» عند الفيثاغوريين وقال ساخرًا ذات يوم من تكريم الناس للمصارعين: (إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيل) وفي تهكمه بعقيدة التناسخ روي «أنه مر ذات يوم برجل يضرب كلبًا فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب: أمسك عن ضربه يا هذا إنه نفس صديق لي لقد عرفته من صوته»[١].

كما سخر من فكرة تعدد الآلهة ومن اتجاه العوام إلى تصور إلههم في صورة أنفسهم وقرر أنه لا يوجد غير إله واحد وهو (أرفع الموجودات السماوية والأرضية ليس مركبًا على هيئتنا ولا مفكرًا مثل تفكيرنا ولا متحركًا ولكنه ثابت كله بصر وكله فكر وكله سمع يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء)[٢] أي أنه اهتدى إلى مبدأ التفرقة بين الخالق والمخلوق في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله رغم الوثنية السائدة وهي ناحية دعت بعض الباحثين إلى القول بأن اكسانوفان هو (واضع العلم الإلهي)[٣].

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (ص٢٧).

(٢) السابق (٢٨).

(٣) السابق.

٢- أما بارمنيدس (٥٤٠-؟) الذي يقال إنه تلميذ اكسانوفان فإنه رأى أن الماء والهواء والعدد لا تصلح أن تكون أصلًا للأشياء وقال إنها متغايرة في الظاهر ولكنها في الحقيقة تتفق في صفة الوجود الذي هو الحقيقة الثابتة وراء التغيرات وهو الوجود الدائم الذي هو وحده الموجود أما اللاوجود فلا يدرك لأنه عدم مستحيل لا يتحقق أبدًا والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر ولهذا فإن الوجود أزلي لا يتغير ولا يفنى؛ ولذا اشتهر بارمنيدس بأنه فيلسوف الثبات على عكس هيراقليطس الذي يعد فيلسوف التغير والصيرورة[١].

ويتصور بارمنيدس الوجود الكامل غير المنقسم كرة مادية واحدة غير منقسمة وقد تجاوز في تصوره عالم الظواهر والأعداد والأشكال لكي يبلغ الموضوع الأول للعقل وهو الوجود، ويحدد لأول مرة مبدأي «الذاتية» و«عدم التناقض» ويجعلهما أساس العقل الذي لا يتزعزع في الوقت الذي كانت أفكار (هيراقليطس) تهدد هذين المبدأين بالخطر الشديد[٢].

ولئن كانت الفلسفة اليونانية -على يد فلاسفة المدرسة الملطية- تعد مؤسسة «للفلسفة الطبيعية» و«للعلم الرياضي» على يد الفيثاغوريين، فإنها بالمعنى نفسه تعد منشئة لما «بعد الطبيعة» على يد اكسانوفان وبارمنيدس وتلاميذهما[٣] من رجال المدرسة الإيلية.

---

(١) تقديم: «قصة الريان» (٣٢)، كرم: «الفلسفة اليونانية» (٢٨-٢٩).

(٢) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة» (ص٣٠).

(٣) مدكور: «دروس» (٧).

٣- أما زينون (٤٨٧-؟) تلميذ بارمنيدس فإنه تصدى للفيثاغوريين وغيرهم ممن سخروا من القول بالوحدة المطلقة والسكون المطلق وقام بوضع علم الجدل وكانت حججه المشهورة (كحجة أخيل والسلحفاة) التي تبغي بيان استحالة الحركة واستكمال الكثرة داعية لتحليل الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهائية عند أفلاطون وبالأخص عند أرسطو فيما بعد.

(د) الطبيعيون المتأخرون:

ثم عاد الاتجاه الفلسفي بعدهم إلى العلم الطبيعي أو معالجة المسألة الطبيعية على يد أنباذوقليس وانكساغوراس وديموقريطس متأثرين بالمدرستين الإيلية والفيثاغورية فاشتركوا في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية وإنكار التحول من مادة إلى أخرى وأن الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة ويفترقون في تصور هذه الأصول وطرائق انضمامها وانفصالها[1].

١- (أنباذوقليس ٤٩٣-٤٣٣) وشخصية أنباذوقليس تدعو البعض إلى افتراض تأثره بتعاليم دين سماوي حيث يقال عنه إنه كان قوي العاطفة الدينية واستخدم علمه في سبيل الخير فكان الناس يسألونه أن يهديهم طريق الصلاح وعرف بعطفه على الشعب وسعيه لتحقيق المساواة وبذل ماله في الإحسان وبرحلاته في أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية يؤدي نفس الرسالة[2]، ولذا يقول عنه الشهرستاني إنه «دقيق النظر في العلوم وكان في زمن (داود) النبي عليه السلام مضى إليه وتلقى منه العلم واختلف إلى (لقمان) الحكيم واقتبس منه

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (ص٣٥).

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

الحكمة ثم عاد إلى يونان وأفاد»[1]. بينما يرى آخرون أنه كان وثني المعتقد وأن العناصر الأربعة مع مبدأي المحبة والكراهية هي الآلهة في نظره[2]، والأجدر بنا أن ننظر في فكره على أنه فيلسوف فحسب.

لقد حاول انباذوقليس التوفيق بين آراء كل من برمنيدس وهيراقليطس وبين آراء المدرستين الملطية والإيلية بعامة مع لمسة فيثاغورية؛ فوصف الوجود بأنه لا يزيد ولا ينقص وأنه مكون من ذرات وأن التغير أو الصيرورة عبارة عن تغير الصور ويعتبره البعض واضعًا للمبدأ الذري[3] وقد أسلفنا فيما سبق أن الفكر الهندي أيضًا يحوي نظرية في التفسير الذري للعالم[4].

ويعده البعض أيضًا المؤسس الحقيقي لعلم الكيمياء ذلك أنه تكلم عن ارتباط عناصر العالم المادي فيما بينها بنسب رياضية محددة[5].

وهو يرى أن الأصول الأولى للأشياء هي العناصر الأربعة الماء والنار والتراب والهواء وهي في اجتماعها لا يتحول أحدها إلى الآخر ولكنه مجرد اختلاط من أجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو طبائعها المميزة دون مزج أو اندماج يفقدها خواصها المميزة)[6] وباجتماع هذه العناصر وافتراقها بناء على مبدأي «المحبة والكراهية» تتكون الأشياء المختلفة ولكنه لا يحدد طبيعة كل من المحبة والكراهية.

---

(١) الشهرستاني: «الملل والنحل» (٢/ ٧٢).

(٢) كرم: «الفلسفة اليونانية» (٣٦)، فروخ: «العرب والفلسفة» (٦١).

(٣) نديم الجسر: «الإيمان بين الفلسفة والدين» (٣٤).

(٤) راجع ما سبق (ص١٠٩).

(٥) أبو ريان: «تاريخ الفلسفة» (٨٨).

(٦) السابق.

٢- ديموقريطس (٤٧٠-٣٦١) وقد تطورت النظرية الذرية على يدي ديموقريطس، الذي ذهب إلى أن الكون يتألف من عدد لا يتناهى من الذرات المتشابهة المتجانسة في طبيعتها المختلفة من حيث الحجم والشكل فقط والتي تتحرك بذاتها في خلاء لا نهائي فتتقابل على أنحاء لا تحصى وتتشابك في مجاميع مختلطة هي الأجسام المرئية ولا يرجع الاختلاف في صفات الأشياء إلا إلى اختلاف تلاقي الذرات وتآلفها أو اختلاف الجواهر المكونة لها شكلًا ومقدارًا ووزنًا -أي من حيث ترتيب بعضها مع بعض- وهكذا ينتهي هذا المفكر بالنزعة الآلية في تفسير الوجود إلى أقصى مداها.

ومن بين الثغرات في نظريته زعمه أن حركة الذرات لا تتم بفعل فاعل وإنما هي ناجمة عن ضرورة عمياء وقوله إن الذرات متجانسة في طبيعتها وإذن فكل ما بين الأشياء من اختلاف سيرتد إلى اختلاف كمي فحسب[1].

ولعل مذهب الرجل الثالث من رجال هذه المدرسة يتلافى هذه الصعوبات.

٣- الكساجوراس (٤٩٩-٤٢٨) ومذهبه ذري أيضًا ولكن الذرات التي يقول بها جواهر متنوعة في أنفسها -وليست متجانسة في طبيعتها كما يرى ديموقريطس- وهي تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة فتحدد له نوعه بحسب الطبيعة الغالبة عليها وقد دعاه إلى ذلك فيما يبدو أمران:

أولهما أن الأشياء متباينة في الحقيقة على نحو معقد ولا يمكن تفسير اختلافها بمادة واحدة أو بضع مواد والأمر الثاني اضطراره لتفسير تحولها بعضها إلى بعض مع الاحتفاظ بتباينها فمثلًا الخبز والماء ينميان جميع أجزاء الجسم من دم ولحم

---

(١) كرم: «الفلسفة اليونانية» (٣٨-٤١).

وعظم وشعر فلابد أنهما يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية إلخ"[1].

وهو يختلف عن ديموقريطس من ناحية أخرى إذ يقول «بالعقل» علة لحركة هذه الذرات وللنظام الذي يبدو فيها يتكون منها، ويصف هذا العقل بأنه «بسيط مفارق للطبائع كلها عليم بكل شيء قدير على كل شيء محرك لما عداه»[2] وإذن فليست حركة هذه الذرات -وإن كانت قديمة أزلية- حركة ذاتية أو خاضعة لضرورة عمياء كما ينسب لديموقريطس وإنما هي من فعل «العقل» ولكن انكساجوراس -عندما شرع في البحث التفصيلي- لم يبين أثر هذا العقل في تكون الأشياء المختلفة ومن آرائه أن الشمس والكواكب ليست إلا أحجارًا ملتهبة وقد صدم هذا مشاعر أهل أثينا الذين كانوا يعتقدون أن كل ما هو سماوي فهو إلهي فاتهموه بالإلحاد مما اضطره إلى تركها عائدًا إلى موطنه أيونية بعد أن قدم فلسفة تجمع بين العلم الواقعي والنظر الفلسفي الدقيق وقد كانت فلسفته موضع التقدير من سقراط وأفلاطون وأرسطو الممثلين الحقيقيين لنضج الفكر الإغريقي وازدهاره.

ولكن قبل أن يظهر هؤلاء الأخيرون تعرض هذا الفكر لمحنة السفسطة والسوفسطائيين الذين تشككوا في العقل وفي أصول الأخلاق واتجروا في التعليم والتدريب على الجدل ونادوا -وعلى رأسهم بروتاجوراس- بأن «الإنسان الفرد هو مقياس كل شيء»[3]، فكانت آراؤهم ومواقفهم نكسة للفلسفة ولمناهج العقل الأمر الذي أدى -برد الفعل- إلى ظهور سقراط.

---

(١) يوسف كرم: «الفلسفة اليونانية» (ص١٩).

(٢) السابق.

(٣) السابق (٤٦).

سقراط

جاء سقراط (٤٧٠-٣٩٩ق.م) خصمًا عنيدًا للسوفسطائيين وأخذ على عاتقه الرد على أباطيلهم بكل الوسائل بما في ذلك مجادلة الناس في الأسواق وعلى قارعة الطريق وقد عرضته مواقفه للمحاكمة وصدر الحكم بإعدامه فتقبل هذا الحكم بصدر رحب وهدوء عجيب[1]، كأنما قد أحس باكتمال رسالته في الدفاع عن «الحقيقة» التي كاد يقضي عليها عبث السوفسطائيين.

وفي رواية (السحب) لأرسطو فإن الخصم العنيد لأرسطو نقرأ اتهامه إياه «بالكفر بآلهة المدينة»[2] كما ورد في عريضة المحاكمة «أنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب»[3] ونحن نعلم أن الأساطير الذائعة لدى العامة كانت تنسب للآلهة مختلف الشهوات والأهواء وكان سقراط يرفض ذلك؛ إذ الدين الصحيح عنده يقوم على الضمير النقي والعدالة الإلهية وقد واجه قضاته بقوله: إن إرادة إلهية أوحت إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح بتعاليمه ونصائحه راغبًا في هدايتهم غير راغب في أعراض الدنيا وأنه يتقبل الحكم عليه في كلتا الحالتين بصدر رحب، وإذا صدر الحكم بموته فإنه لا يخشى الموت ولا يعتبره شرًّا بل يرى فيه الخير كل الخير سواء افترضناه سباتًا أبديًّا أم بعثًا لحياة جديدة[4].

---

(١) انظر أبو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي» (ص١١٠).

(٢) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (ص٥٤).

(٣) السابق (ص٥٤).

(٤) السابق (٥٦).

وكان هم سقراط أن يوقظ العقول ويوجهها للبحث عن الحقيقة وعدم الاستسلام للتقليد والكسل العقلي ويؤكد أن لكل شيء حقيقة يمكن كشفها بالعقل وقضى حياته يعلم أبناء أثينا وخاصة شبابها كيفية البحث عن حقائق الأشياء متبعًا منهج «التهكم والتوليد» وتتمثل المرحلة الأولى منه في أن سقراط يختار موضوعًا للحوار ويختار أحد المهتمين به ويبادره بالسؤال عنه وحينها يشرع الرجل في إبداء آرائه ويكون سقراط قد أظهر جهله بالموضوع ووقف موقف المنصت الذي يطلب العلم يأخذ في مناقشة أفكار خصمه حتى «يشعر بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك في مناقشة سقراط فيكتفي بأن يتلقى منه»[1].

وهنا تبدأ المرحلة الثانية (مرحلة التوليد) وفيها يبدأ سقراط بإعادة بناء المعرفة بعد إزالة آثار المعارف السوفسطائية المشوهة بتوجيه الأسئلة التي تساعد على توليد المعارف الثابتة بالفطرة ويقوم هو بدور الموجه والمصحح فقط فقد كان يؤمن فيما يبدو بما شرحه أفلاطون فيما بعد من أن النفس تعرف كل العلوم إذ هي معارف تلقتها النفس في حياة لها سابقة على هذه التجربة[2].

وهكذا نجد أن سقراط أخذ على عاتقه هدم حركة السفسطة فابتكر بذلك الفلسفة الروحية الإنسانية[3] القائمة على التساؤل والبحث العقلي المنظم فاستحق ثناء أرسطو فيما بعد لكونه «أول من طلب الحد الكلي طلبًا مطردًا وتوسل إليه بالاستقراء» وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين يكتسب الحد بالاستقراء ويركب القياس بالحد فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين[4].

---

(١) أبو ريان: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (ص١٢٢).

(٢) السابق (١٢٣).

(٣) انظر محمود قاسم: «دراسات في الفلسفة» (ص١٤).

(٤) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (٥٣-٥٤).

ولم يحفل سقراط في فلسفته بالطبيعيات والرياضيات لأن اهتمامه انحصر في النظر في الإنسان ولذا اشتهر عنه أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أما هو فكان يقول عن نفسه: إنني أحترف حرفة أمي -وكانت قابلة- غير أنني أستقبل الذراري العقلية وقد استولد الرجل أذهان معاصريه أفكارًا جليلة حول النفس والفضيلة والعدالة والدين وغيرها[1]، ويكفيه أنه قبل أن يقدم حياته نفسها فداء رسالته قد أنجب «أفلاطون» العظيم.

أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م)

ولد وتثقف في أثينا وأعجب بسقراط أستاذه ولزمه وحزن عليه عندما أعدم فغادر أثينا وأخذ ينظر نظرة جديدة إلى السياسة وإلى الديمقراطية التي كان يعدها مسئولة عن محاكمته والحكم عليه وآمن بأن الحكومة العادلة لا تقوم بلا تمهيد سابق لها بالتربية والتعليم فقضى حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة»[2].

وكما عرف أستاذه «بحواره السقراطي» فقد أبدع هو في عرض الفلسفة أسلوبًا يمكن أن نسميه «بالمحاورة الأفلاطونية» وتتألف من ثلاثة عناصر متفاوتة هي الدراما والمناقشة والشرح المرسل معينًا فيها الزمان والمكان وسائر الأحوال مصورًا الأشخاص أدق تصوير وأهم أشخاص محاوراته هو (سقراط) الذي يلتف حوله السوفسطائيون والفلاسفة والسياسيون والشعراء.. إلخ، وقد بقي من محاوراته ثمان وعشرون من أهمها: الجمهورية والنواميس وفي خلالها تأتي آراء أفلاطون حسب المواقف كما يغلب على بعضها أفكار سقراط وغيره من

---

(١) قاسم: «دراسات (١٨)، في النفس والعقل» (١٣-٣١).

(٢) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة» (٦٣).

السابقين.. وقد حاول الباحثون المحدثون ترتيبها حسب زمان تأليفها على وجه التقريب.

وقد استخدم أفلاطون منهج الجدل بمرحلتيه الصاعدة والنازلة وهو عبارة عن المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول أي إلى العلم بالمبادئ الأولى والحقائق الثابتة (المثل) ويصل إليه العقل بعد إدراك العلوم الجزئية والمحسوسات المتغيرة ثم ينزل منه إلى هذه العلوم الجزئية يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها فالجدل منهج وعلم يجتاز مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[١].

وسنكتفي بعرض فكرة واحدة -ولكنها أساسية- من فلسفة أفلاطون محيلين طالب الفلسفة على مؤلفات أفلاطون -التي ترجم الكثير منها إلى العربية- لكي يلم بنظرياته في الميتافيزيقا والطبيعة والإنسان.

فكرة المثل:

يرى أفلاطون أن الاقتصار في المعرفة على شهادة الحواس يؤدي إلى نتائج غير صحيحة ومن ثم فإنه ينبغي على النفس أن ترتقي من سجن جهلها إلى العالم العقلي الأعلى عالم المثل، ويضرب على ذلك مثلًا أسطورة الكهف التي يقول فيها:

تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل يدخله النور من باب في طوله وقد سجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم فاضطرتهم إلى الجمود والنظر إلى الأمام فقط لحيلولة الأغلال دون التفاهم، ثم تصور أن وراءهم نارًا ملتهبة في موضع أعلى من موقفهم، وأن

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة» (٦٤-٦٨).

بينهم وبينها جدارًا منخفضًا وتصور أن أناسًا يمشون وراء الجدار حاملين تماثيل بشرية وحيوانية فهؤلاء السجناء لا يرون شيئًا سوى الظلال التي أحدثها اللهيب المشتعل وراءهم أو ليست معرفتهم بما يمر أمامهم من الأشياء محدودة على القياس نفسه؟

لنفرض أن أحدهم حلت أغلاله ونهض واقفًا ووجد أن عينيه تتألمان لأن النور بهرهما فعجزتا عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها فيما سلف فهو الآن أدنى إلى الحقيقة منه قبلًا لأنه اتجه نحو ما هو أكثر يقينية ووضوحًا.

وإذا اضطر إلى إبداء رأيه في تلك الظلال ومجادلة الراسفين في القيود أفلا يصير موضوع اتهام منهم أنه صعد سليم النظر وعاد عليله.

وبتطبيق هذا المثال الخيالي بأجمعه على حالتنا السالفة مفسرين السجن بمحدودية الحبس واللهب المذكور بنور الشمس الساطع ومقابلين الصعود إلى سطح الأرض ورؤية ما عليها من الأشياء بارتقاء النفس من سجن جهلها إلى العالم العقلي الأعلى[1] يمكننا أن نفهم –إلى حد ما– نظريته في المعرفة.

فإذا استعنا بمنهجه الجدلي السالف الذكر لتفسير نظريته في «المعرفة» التي ترتكز على «نظرية المثل» لتبين لنا أن القول بالمثل المفارقة الموجودة وجودًا عينيًا في عالم الثبات ضرورة حتمية تفرضها المقارنة بين الماهيات والمحسوسات وبيان ذلك أن النفس أثناء مكابدتها للتجربة الحسية تتوصل إلى حقائق ثلاث:

أولها: أنه لابد لاستمرارنا في التجربة من مبدأ ثابت والمحسوسات غير ثابتة إذ تكون وتفسد.

وثانيًا: أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها.

---

(١) جمهورية أفلاطون: «ترجمة حنا خباز» (١٨٧) وما بعدها.

وثالثًا: أن الماهيات معقولات صرفة حاصلة في العقل من موجودات ضرورية لا من المحسوسات وبذلك تؤمن النفس «بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله»[1].

وهكذا نرى أن نظرية المثل عند أفلاطون تعبر عن الصورة الأولى للمذهب العقلي في المعرفة فإن المعرفة العقلية عنده -أو كما يسميها «المعرفة بالصور»- سابقة على التجربة الحسية لأنها تتم بواسطة تذكر الحياة السابقة للنفس قبل اختلاطها بالبدن وتعلقها بالمادة وبالحواس[2]، أي بعبارة أخرى: إن المعرفة عنده تنتقل من الإحساس -أول مراحل المعرفة إلى الظن ثم إلى العلم الاستدلالي ثم إلى التعقل المحض[3] «الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام والثاني الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك والثالث الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة»[4].

لقد حاول أفلاطون بنظرية المثل أن يصل إلى السببية الحقيقية للأشياء وهي المشكلة التي لم يستطع حلها الطبيعيون الأوائل فأوجد هذا المبدأ الأساسي «إن علة الشيء الجميل هو الجمال في ذاته مثال الجمال وليس هناك علة أخرى سوى هذا أو بمعنى أدق أن العلة الحقيقية لكل شيء هو مشاركته في مثاله فبالجمال بالذات تكون الأشياء الجميلة جميلة وبالكبر بالذات تكون الأشياء الكبيرة كبيرة»[5].

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ» (٧٣).

(٢) يحيى الهويدي: مقدمة في الفلسفة العامة (ص١١٠).

(٣) يوسف كرم: «تاريخ» (٧٢).

(٤) السابق (٦٩).

(٥) (فيدون) «ترجمة النشار وعباس الشربيني» (ص١٧٥).

وقد جاء أرسطو فانتقد نظرية أستاذه نقدًا شديدًا وانطوت نظريته في المعرفة على مخالفة تامة لأستاذه فبينما كان أفلاطون يقيم المعرفة على إرجاع الجزئي إلى الكلي أي إلى المثال باعتباره الحقيقة الكبرى رأى أرسطو أن الوجود الجزئي المحسوس هو الجوهر الحقيقي وعد المثل الأفلاطونية «مجرد تصورات كلية لا وجود لها في الأعيان بل في الأذهان»[1].

ونظرية المثل تتضمن القول بوجود النفس قبل اتصالها بالبدن لأن القوة الروحية هي التي تعقل المثل أو بالأحرى تتذكرها وإذن فللإنسان نفس وقد خصص أفلاطون محاورة (فيدون) للتحدث عنها لإحساسه بخطورتها ووجوب بحثها مقدمًا عدة أدلة على خلودها وقد أثرت فكرة الخلود وبراهين أفلاطون لإثباتها في الفكر الديني الإسلامي والمسيحي بصورة واضحة.

أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م)

(أ) حياته ومؤلفاته:

كان أبوه طبيبًا «بأسطاجيرا» إحدى مدن شمال اليونان وقضى عشرين عامًا بأكاديمية أفلاطون ولما توفى أفلاطون وأصبح «سبويسبس» رئيسًا للأكاديمية غادر أرسطو أثينا وذهب في بداية الأمر إلى شاطئ آسيا الصغرى وحوالي (٣٤٢ق.م) دعاه فيليب ملك مقدونيا إلى مملكته ليشرف على تعليم ابنه الإسكندر وبعد أعوام قليلة عاد أرسطو إلى أثينا ليؤسس مدرسة جديدة أصبحت تعرف باسم «الليسيه» أو «بريباتوس» أي الممشى وقد ازدهرت المدرسة ولكن أرسطو غادر أثينا بعد أن اتهم بالإلحاد حيث توفي بعد عام واحد سنة (٣٢٢ق.م).

---

(١) أبو ريان: «تاريخ الفكر» (٢/ ٢٣)، قاسم: «النفس والعقل» (٥١-٦٠).

كانت مؤلفات أرسطو الأولى موجهة في أغلبها إلى عامة الجمهور ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول (بعضها كتب على شكل المحاورة) فقد كانت أفلاطونية إلى حد كبير في وجهة النظر وكانت هذه المؤلفات واسعة الشهرة في العصور القديمة لكن لم يبق لنا منها إلا شذرات أما المؤلفات التي بين أيدينا فهي رسائل كتبت على نهج منسق وقد قصد بها أرسطو إلى أصحاب الدراسة الجادة ولكن لم يجر تداول هذه الأعمال في العصور القديمة إلا على نطاق ضيق إلى أن نشر «أندرونيقوس» نصوصها في القرن الأول ق.م، فالنص الذي في حوزتنا لمؤلفات أرسطو يعتمد في نهاية الأمر على نشرة أندرونيقوس، وكذلك كانت جميع ترجماتها التي وضعت باللاتينية والعربية.

على أن رسائل أرسطو تتميز بطابع تكاد تنفرد به فهي في حقيقتها محاضرات أو مذكرات أعدت لمحاضرات والمحاضر ما ينفك يعود إلى مادته مرة بعد مرة ويضيف إلى ما فيها أفكارًا جديدة وقد تتضمن مذكراته في صورتها النهائية أجزاء كتبت على فترات جد متفاوتة فلا تجيء أجزاؤها موصولة دائمًا في وحدة متسقة[1]، ويمكن القول بأنها تشمل أقسامًا خمسة هي:

١- الكتب المنطقية:

المقولات، العبارة أو القضية، التحليلات الأولى أو القياس، التحليلات الثانية أو البرهان، والجدل، ،الأغاليط. وأرسطو أول من وضع المنطق علمًا خاصًّا وحصر مسائله ورتبها على النحو الذي ساد القرون التالية بعده.

٢- الكتب الطبيعية:

أهمها السماع الطبيعي أو سمع الكيان (في العلم الطبيعي) وسمي كذلك للدلالة على أنه من تدوين التلاميذ استمعوه عن أرسطو وكتاب النفس.

---

(١) انظر: «الفلسفة اليونانية» (١٥١-١٥٣)، مدكور: «دروس» (٢٣).

٣- كتاب ما بعد الطبيعة:

وليس هذا الاسم من وضع أرسطو بل من وضع أندرونيقوس للدلالة على مكان هذا الكتاب في المجموعة أي أنه يأتي بعد الكتب الطبيعية وكان أرسطو قد سمى موضوعه بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولى والكتاب معروف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة وأيضًا بكتاب الحروف لأن مقالاته مرقومة بحروف الهجاء اليونانية.

٤- الكتب الخلقية والسياسية:

أهمها كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس أي أنه مهدى من أرسطو إلى ابنه وكتاب السياسة.

٥- الكتب الفنية:

الخطابة، الشعر[1].

والآن فلنعرض في إيجاز:

(ب) جوانب من فلسفته:

أولًا في العلم الطبيعي:

موضوع العلم الطبيعي هو الوجود الطبيعي المرتبط بالمادة في الحقيقة وفي الذهن -فلا يتصور الإنسان مثلًا إلا في لحم وعظم- وهو المتحرك حركة محسوسة وقد شغل أرسطو مثل الطبيعيين المتأخرين بظاهرة الحركة.

(أ) الحركة والتغير:

والحركة أخص من التغير فهو يشمل الانتقال من طرف إلى طرف ضده دفعة واحدة وهو على قسمين: فمن اللاوجود إلى الوجود يسمى كونًا وبالعكس

---

(١) مدكور: «دروس» (٢٤).

يسمى فسادًا ويشمل الانتقال من الوجود إلى الوجود وهو انتقال الشيء من حال إلى حال بصورة متدرجة في الزمان وهو المقصود بالحركة.

وتحدث الحركة إما في الكيفية وهي الاستحالة أي تغير الأحوال والصفات وإما في الكمية وهي النمو والذبول وإما في المكان وهي الانتقال وإما في الوضع وهي تغير يطرأ على الموجود يتمثل في اختلاف نسبة أجزائه بعضها إلى بعض مع ثبات الكيف والكم والأين أما باقي المقولات فلا حركة فيها[1].

(ب) الهيولى والصورة:

ولتفسير التغيرات التي تحدث في الأجسام الطبيعية يجب القول بالمبادئ الثلاثة لها فلابد من افتراض الهيولى -أو المادة الأولى- وهي الموضوع الذي يتم فيه التغير وكون هذا الموضوع غير معين في نفسه يحتاج إلى التعين والثالث ما يعين الموضوع وهو الصورة فالهيولى موضوع غير معين وهي قوة صرفة وتأتي الصورة فتصبح كمالًا أول لهذا الموضوع وتخرجه من القوة إلى الفعل والهيولى والصورة هما مبدأ الماهية[2].

ولما كانت غاية العلم الطبيعي تفسير الظواهر تفسيرًا عقليًّا فقد رفض أرسطو -على هذا الأساس- آراء بارمنيدس الذي جعل الطبيعة كلها ساكنة غير متحركة بالرغم مما يبدو لنا من تغير الموجودات الخارجية[3] أما الذين قالوا بالحركة والصيرورة ولكنهم ردوا الأشياء إلى مبدأ وحيد مثل طاليس وانكسمانس وهيراقليطس فلا تتفق آراؤهم مع ما هو مشاهد في الطبيعة لأن

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة» (١٣٣).

(٢) السابق.

(٣) أبو ريان، «تاريخ الفلسفة» (أرسطو) (ص٥٢).

الأجسام المختلفة وأحوالها لا يمكن تفسيرها في ضوء عنصر واحد بل هي متمايزة تمايزًا جوهريًا مما يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرضي[1]، وكذلك عارض مذهب أنبادوقليس الذي يفسر تركيب الجسم الطبيعي بأجزاء مختلفة مما تبطل معه وحدة الجسم الطبيعي إذ لابد من وجود مبدأ يوحد بين هذه العناصر فالكائن الحي مثلًا هو الذي نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادي إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو في اتجاه نسبي مرسوم لا إلى ما لها لا نهاية فيتخذ الجسم شكلًا معينًا وهذا المبدأ الذي يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم بل هو النفس[2] أو الصورة بالنسبة للكائن الحي والصورة في كل موجود طبيعي هي التي تعطيه كيانه الواحد ووجوده المتميز.

وإذا كان الصورة والهيولى هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعي عند أرسطو وهما الأساسان اللذان تقوم عليهما فلسفته الطبيعية -فإن لنا أن نتساءل من أين تأتي هذه الصور وما علة الحركة في الموجودات؟ ولكن هذا التساؤل الأخير ينقلنا من طبيعيات أرسطو إلى ميتافيزيقاه.

ثانيًا: في الميتافيزيقا أو الإلهيات:

الواقع أن السؤال الأول لا يجد إجابة شافية في مذهب «المعلم الأول» وتلك نقطة ضعف في المذهب فقد رفض أرسطو أن يتابع أستاذه أفلاطون في القول بأن العالم يحتاج إلى علة فاعلة أي إلى صانع ينظم المادة ويطبع فيها الصور ولم يقبل هذه الفكرة.. وقد استأثر باهتمامه في هذا الصدد ظاهرة واحدة هي التي كانت في نظره تفتقر إلى علة أسمى من الطبيعة وهي ظاهرة «الحركة» فحاول

---

(١) السابق (٥٤).

(٢) أبو ريان: «تاريخ الفلسفة» (أرسطو) (٥٤-٥٥) مدكور: «دروس» (٢٥-٢٦).

تفسيرها وهنا نجد إجابة لا بأس بها عن السؤال الأخير الخاص بالحركة مصحوبة بمحاولة غير مقنعة تمامًا للإجابة عن المعضلة الأولى الخاصة بمصدر الصور:

(أ) يقرر أرسطو أن للطبيعة محركًا أول وهو يعتقد أن حركة الطبيعة بفعل هذا المحرك الأول كافية لتفسير ظواهرها وكل تغير يحدث فيها وذلك لأن من مقتضى هذه الحركة -في نظره- دوران الشمس حول الأرض وهو علة تعاقب الليل والنهار ومن مقتضاها أيضًا حركة الشمس السنوية على فلك البروج وتلك علة تعاقب الفصول بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها عنها فيختلف تولد الحركة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض فتتحول العناصر بعضها إلى بعض وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل أي تظهر الصور وتختفي ثم تعود فتظهر وتختفي وهكذا ولكن هذا قد يفسر ظهور الصور في الواقع ولكنه لا يفسر أصل الصور ومصدرها.. أي أن المسألة الأولى ما تزال معلقة.

(ب) إذا كان أرسطو يقول بالمحرك الأول فإنه يقدم دليلًا جيدًا لإثبات ذلك خلاصته: أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر (وحتى الكائن الحي الذي نقول عنه تساهلًا إنه يتحرك حركة ذاتية يبين النظر الفاحص أن الجانب المحرك فيه غير المتحرك) ومهما تعددت المحركات والمتحركات فهي متناهية العدد بالضرورة وإلا بقيت الحركة الأخيرة بغير علة فتصل إلى محرك أول هو علة حركة العالم في مجموعه[1]، وهو المحرك الذي لا يتحرك ولا أجزاء له وهو فعل خالص ليس فيه شيء بالقوة وقد يتبين من ذلك أن أرسطو يقول بنوع من

---

(١) مذكور: «دروس (٢٦-٢٧)»، كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (١٧٨).

الوحدانية وهذا صحيح إلى حد ما، ولعله أحد الأسباب في رواج الفكر الأرسطي في الأوساط الدينية ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى نقطتين:

أولاهما: أن أرسطو لم يخالف قومه في القول بمجموعة من الأرواح أو النفوس الإلهية يصفهم أحيانًا بأنهم آلهة الكواكب أو نفوسها وبأنهم منزهون عن صفات البشر.

الثانية: أن إله أرسطو فضلًا عن أنه ليس خالق العالم إذ المادة أزلية ولا صانعه كما كان يقول أفلاطون مثلًا هو أيضًا ليس محركًا للعالم بمعنى أنه فاعل الحركة لأن هذا يستلزم المماسة بين المحرك والمتحرك وهذا محال بالنسبة للمحرك اللامادي فلا يبقى إلا أنه محرك بمعنى أنه غاية للحركة فحسب أي أن السموات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية وهذا -كما يقول أحد الباحثين- ليس تعليلًا ولكنه خيال وشعر[1] وإنما اضطر أرسطو إليه لإنكاره الخلق وقصره فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط، وجعله هذا التحريك فعلًا ضروريًا لا حرًا، وفاته التمييز بين فعل الله -أي إرادته القديمة- وبين مفعوله في الخارج الذي يمكن أن يحدث وأن يتغير مستندًا إلى الإرادة القديمة دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما[2].

والحق أن اتجاه مذهب أرسطو يقتضي القول بإله فعال «فإن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقًا دقيقًا شاملًا يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ليس فقط إلى محرك بل أيضًا إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغيير وتفسر به الغائية في

---

(١) كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (١٨١).

(٢) السابق، مذكور: «دروس» (٢٧).

الطبيعة تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دفاع ثم تركها معلقة ولكن أرسطو هو الذي قال أيضًا إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال لا تنال إلا بتعاون الجهود»[1].

ثالثًا: مجالات أخرى:

ولأرسطو أفكار عميقة في مجالات الأخلاق والسياسة والمنطق ونظرية المعرفة وقد أثرت هذه الأفكار في المذاهب الفلسفية بعده، حتى ليذهب بعض الباحثين إلى أن تاريخ الفلسفة بعد أرسطو وأفلاطون هو ألوان من التطوير والتعديل قد تضيف أشياء جديدة ولكنها تتردد دومًا بين هذين القطبين ولئن كان من الأفضل ألا نطلق مثل هذه الأحكام التعميمية فإن مراجعة المدارس المتأخرة في العصر الهللينستي قد يرجح هذا الرأي فقد استمدت أصولها من هذين المفكرين الكبيرين في غالب الأحيان ومزجتها بالكثير من العناصر الأخرى التي خلفها عصر ما قبل سقراط.

وهذه المدارس وإن كانت قليلة الحظ من الإبداع والأصالة الفلسفية نسبيًّا فهي ذات تأثير ملحوظ فيما جاء بعدها من مدارس فكرية فلأهميتها التاريخية ينبغي الاهتمام بدراستها وخاصة لاكتشاف أثرها –سلبيًّا أو إيجابيًّا– على فلسفتنا الإسلامية وثقافتنا على وجه العموم ومن أهم هذه المدارس:

١ – المدرسة الأبيقورية وقد اتجهت إلى تجديد مذهب ديموقريطس.

٢ – المدرسة الرواقية وتتبنى الكثير من آراء هيراقليطس.

ولهاتين المدرستين أهمية خاصة في تاريخ الفكر الأخلاقي وفي كليهما نزعة مادية والغريب أن أولاهما وهي مغرقة في الاهتمام باللذة الحسية لا تنفي

---

(١) كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (١٨٣–٤).

الألوهية ولكن الآلهة عندهم لا يهتمون بالبشر ولا يعبئون بهم أما الأخرى فلا محل فيها لألوهية أو عبادة ولئن ذكر أتباعها الآلهة فلمجاراة العامة فحسب ولكنها رموز تنتهي عندهم إلى اللوجوس أو روح النار أو إلى الصيرورة الباطنة في الوجود لا في إرادة عليا مفارقة ولكنهم مع ذلك اتصفوا غالبًا بالشجاعة والإباء في مواجهة ظروف قاسية ومستقبل عابس جديب.

وقد سادت الفلسفة والثقافة الإغريقية الإمبراطورية الرومانية وعاشت المدرستان السابقتان في عاصمتها وأطرافها ولكن أكبر أثر للمرحلة الرومانية يتمثل في انتقال الفلسفة اليونانية إلى الشرق -وخاصة الإسكندرية- واصطباغها بسبب ذلك بصبغة الدين والتصوف ومن أبرز مدارسها الممثلة لتلك الخصائص:

٣- الأفلاطونية المحدثة: وكانت فلسفة دينية أو دينًا مفلسفًا قام على أصول من مذهب أفلاطون مع مزيج من عناصر أخرى عديدة شرقية ويونانية وروح غنوصية وأعلامها كثيرون أبرزهم أفلوطين المصري الذي أثرت تاسوعاته تأثيرًا كبيرًا على رجال العصور الوسطى وبينهم الكثير من فلاسفة المسلمين.

٤- كما شهدت هذه القرون الأخيرة من العصر القديم «شراحًا عديدين لأرسطو» من أبناء منطقة البحر الأبيض المتوسط من أشهرهم الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس الصوري.

٥- ولا ننسى في النهاية «الفكر الديني» يهوديًا ومسيحيًا الذي تأثر بالتراث الإغريقي الفلسفي فأخرج أمثال فيلون اليهودي والمسيحيين كليمان وأوريجين وكلهم إسكندريون حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة[١].

---

(١) راجع عن هذه الفترة المتأخرة أي موسوعة فلسفية أو بعض الكتب التالية:

=

إن الفلسفة اليونانية حلقة هامة جدًّا في تسلسل التراث الفلسفي الإنساني وقد أعطى لها أسلافنا العرب أهمية بالغة وربما مبالغًا فيها أحيانًا وينبغي أن نتعلم منهم العناية بدراستها ولكن مع روح نقدية يقظة وموضوعية.

***

=

كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (٢٤٢) وما بعدها.

ريفو: «الفلسفة اليونانية» (١٨٨) وما بعدها.

غلاب: «الفلسفة الإغريقية» (٢/ ١١٥) وما بعدها.

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي في العصر الوسيط

أولًا: في الشرق

تمهيد:

سوف نكتفي من دراسة الفكر الشرقي لهذا العصر «بالفكر الإسلامي» وإن كانت هناك إلى جانبه ألوان من العقائد الدينية والأفكار ما زالت تواصل حياتها وتطورها غير أن هذا الفكر الجديد الذي يقوم على أساس من القرآن قد ساد أقطار الشرق الأوسط وما يجاورها في آسيا وأوربا وأفريقيا ونسخ ما بها من عقائد وفلسفات وتمثل ما فيها من ثقافات بل أخذ دور القيادة الحضارية والفكرية على مستوى العالم كله مما يجعل دراسته ممثلة إلى حد كبير إسهام هذه الشعوب في مسيرة الفكر الإنساني لهذه الفترة ولعله من الخير قبل أن نبدأ عرضنا السريع للمعالم البارزة في تاريخ هذا الفكر أن نقدم عدة ملاحظات:

أولها: أنا لا نرى موجبًا للإفاضة فيما كان يدور في القرن الماضي وأوائل القرن الحالي من خلاف حول وجود الفلسفة الإسلامية أو عدم وجوها أو مدى أصالتها أو تبعيتها فقد كاد هذا الخلاف -الذي سبق أن أشرنا إلى صورة منه حول الفلسفة الشرقية القديمة- أن ينتهي لتهافت ما قامت عليه فكرة المنكرين للفلسفة الإسلامية وأصالتها من أسس ومبررات:

(أ) كأسطورة التفرقة الجنسية بين الآريين والساميين التي نادى بها رينان وتابعه آخرون من أمثال جوتتيه[1] وبرييه وقد تخلى عنها الفكر الغربي نفسه لضعف سنادها العلمي[2].

---

(١) راجع ما سبق في (١٢١-١٣٧)، عبدالرازق: «تمهيد» (٢٢).

(٢) السابق.

(ب) وأن العرب أو المسلمين ما زادوا على أن قلدوا المشائية اليونانية أو شوهوها بالتفسير الخاطئ أو الفهم الرديء فالواقع الذي أخذ يعترف به الكثيرون من الغربيين أن الأوربيين أنفسهم مدينون كثيرًا في فهم أرسطو لشراحه العرب كابن رشد وغيره[1] على أن الفلسفة الإسلامية لا تنحصر في التيار المشائي فهي تضم علم الكلام الذي يقول عنه رينان مثلًا إنه (الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام) وتضم التصوف الذي لم يأخذ كثيرًا عن المشائية كما تضم أصول الفقه الذي نشأ إسلاميًّا خالصًا على يد الشافعي[2] على أن التبادل الثقافي الرشيد لا يلغي الشخصية المستقلة بقدر ما يدعمها ويثريها.

(ج) التعصب الديني ضد الإسلام كدين وضد كتابه المنزل واتهامهما بأنهما يضادران[3] التفكير العقلي في حين أنهما يوجبانه فريضة على المؤمن وعلى من يريد الدخول في الإسلام ويكفي هنا أن نشير إلى تناقض أصحاب هذه التهم فجوتييه مثلًا الذي يقول عن الإسلام إنه «لا يتفق والتفكير الحر»[4]، يعود في مقام آخر فيعترف بتحرر المفكرين المسلمين بينما خضع المفكرون المسيحيون للعقائد الكنسية: «أما في الإسلام فالفلسفة السكولاستية تنجو من هذه العبودية للكلام التي تدمغ السكولاستية المسيحية هي بعيدة عن أن تكون من أي وجه خاضعة للكلام»[5].

(١) ديبور: «تاريخ الفلسفة» (٤١٩).

(٢) انظر ما يلي (ص١٧٣-١٩٤).

(٣) عبدالرازق: «تمهيد» (٥-٩).

(٤) جوتييه: «مدخل» (١٧٦).

(٥) عبدالرازق: «تمهيد» (٢٦).

فهل يصح بعد هذا أن نستمع له أو لكلام زميله «كوزان»: «.. أما أوربا المسيحية فهي -لا سواها- مهد الحرية»[1].

إن الغبار قد انجاب عن وجه الفلسفة الإسلامية وأصبحت أصالتها المتمثلة في الأساس القرآني الذي قامت عليه كما تعترف أحدث البحوث التي صدرت عنها في الغرب[2]، وفي طبيعة المشكلات التي شغلت المفكرين المسلمين دون سواهم وفي المدارس التي أنشأتها وفي النتائج التي أنجزتها -أصبحت هذه الأصالة موضع التسليم تقريبًا[3]، والمهمة التي تفرض نفسها اليوم هي استكمال اكتشاف هذا الفكر الإسلامي ثم إعادة بنائه من جديد.

ثانيًا: إن الخلاف حول تسمية هذه الفلسفة (عربية أم إسلامية) قد تراجع أيضًا ليصبح هامشيًا في الوقت الحاضر، والحق أن الذي يحسم هذه التسمية ليس هو الاصطلاح الذي اختاره أهلها فحسب[4]، وإنما الحقيقة المتمثلة في أن من كتبوها كانوا من العرب وغيرهم كما سيثبت من استعراضنا لتاريخها الوسيط والحديث وفي أن أكثر عناصرها تعود إلى الإسلام وثقافته على أن من شارك فيها من غير المسلمين كان ربيبًا للثقافة الإسلامية مشاركًا في بناء الحضارة الإسلامية.

ثالثًا: إنه ليس صحيحًا ما يقال إن الفكر الفلسفي الإسلامي قد توقف أو مات بموت ابن رشد، أو أنه قد مال تمامًا إلى التقليد والجمود والعقم بعد سقوط بغداد[5]، فهذا قول كان ينبغي أن يتردد فيه أصحابه أو يؤجلوه إلى أن

---

(١) السابق (٩).

(٢) «قنواتي في تراث الإسلام» (٢/ ١٩٦).

(٣) السابق (١٩٧) وما بعدها.

(٤) عبدالرازق: «تمهيد» (١٩).

(٥) انظر العلوي: «نظرية الحركة» (٢٣)، العراقي: «الفلسفة الإسلامية» (٣).

تكشف حلقات الفكر الإسلامي فيما بعد سقوط بغداد على أن الشواهد المتاحة تقضي باستمرارية هذا الفكر وحركته الذاتية ومقدرته على تجديد نفسه ونرجو أن يتاح لنا فيما يلي تقديم بعض هذه الشواهد.

رابعًا: إن المجال الذي تمتد إليه الفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقي الشامل لا ينحصر في التيار المشائي الإسلامي الذي يقصد في العادة بهذه التنسمية بل إن الرقعة الفكرية الإسلامية تشمل إلى جانب هذا التيار علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف وربما ازدادت اتساعًا لتشمل طرفًا من البحوث المنهجية في مجال العلم والنظريات النقدية في مجال الفن، وقد أخذ المعنى التقليدي المحدود يتضاءل ويحل محله المعنى الشامل -على تفاوت في تحديده- بجهود كثيرين من أبرزهم الشيخ مصطفى عبدالرازق[1]، ثم استقر التقليد العلمي في هذا الصدد بما قرره أستاذنا الدكتور مدكور: «لا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم بل لابد أن نمده إلى بعض الدراسة العلمية والبحوث الكلامية والصوفية وتربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه»[2].

وسنحاول في الصفحات التالية تتبع المعالم التاريخية لهذه الأفرع المتعددة للفكر الفلسفي في الإسلام باعتباره ممثلًا لفلسفة الشرق في العصر الوسيط فنعرض في إيجاز تطورات الكلام والتصوف وعلم أصول الفقه -في إطار هذا الفصل- حتى مراحلها الأخيرة ولكننا سنؤجل الكلام عن المرحلة الأخيرة من الفكر

---

(١) «التمهيد» (٢٧) وما بعدها.

(٢) مدكور: «في الفلسفة» (١/ ٢) وانظر أيضًا: جعفر: «دراسات» (١٥١)، قنواتي في «تراث الإسلام» (٢/ ١٩٥) وما بعدها، النشار: «نشأة-المقدمة».

الفلسفي الإسلامي إلى الفصل الأخير الذي نعرض فيه نماذج من الفلسفة الحديثة لكي نؤكد المعنى الذي سلفت الإشارة إليه وهو استمرارية الفكر الفلسفي الإسلامي واطراده إلى الوقت الحاضر برغم ما أصابه من تخلف وجمود يحاول الخلاص منهما في نهضته الحديثة.

***

١- التصوف الإسلامي

حقيقته وأطواره

معنى التصوف:

التصوف اسم للجهود الفكرية والعملية التي بذلها ويبذلها طائفة من النساك المسلمين بقصد التعرف إلى الله عز وجل والتقرب منه ومحاولة تحقيق الغايات العليا للحياة الدينية الإسلامية وقد تطلق بمعنى عام على ذلك التيار الروحي من المعرفة والسلوك الذي لا تكاد تخلو منه ثقافة إنسانية.

والتصوف الإسلامي جزءان متكاملان هما الطريقة والحقيقة أو علم المعاملة وعلم المكاشفة أو بعبارة ثالثة السلوك والمعرفة.

أولًا: الطريق:

ويعرفها «القاشاني» بقوله: «الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات»[١] وهو ما أخذه «الجرجاني» عنه بحروفه ولعلهما آثرا لفظ «الطريقة» إلماحًا إلى قوله تعالى: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾[٢]، ولكن «الجرجاني» يضيف -في موضع آخر- إن الطريق: «عند اصطلاح أهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله -تعالى- وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها، فإن تتبع الرخص سبب لتنفيس الطبيعة المقتضية للوقفة والفترة في الطريق»[٣] وقبل أن نذكر شيئًا عن هذا الطريق ومراحله وشروطه، كما يراها القوم نقدم بضع ملاحظات:

---

(١) قاشاني: «اصطلاحات» (٤١)، جرجاني: «تعريفات» (١٢٣).

(٢) [الجن: ١٦].

(٣) جرجاني: «تعريفات» (١٢٢).

١- إن الصوفية من جميع الثقافات -كما يذكر نيكلسون[١]- يشبهون أطوارهم الروحية بسفر أو رحلة أو حج أو معراج يجتاز السالك مراحلها المتوالية من المقامات حتى يصل أو يبلغ القرب أو يحقق الهدف وهو المعرفة بالله والفناء فيه أو الاتحاد به والصوفية المسلمون يجرون على هذا التقليد نفسه ولكن قواعد السلوك بالنسبة لهم هي الشريعة الإسلامية والمتابعة الدقيقة الصارمة لمسلك النبي ﷺ وأحواله الظاهرة والباطنة بقيد واحد أشار إليه «الجرجاني» فيما سبق وهو تجنب الرخص التي لا نتيجة لها إلا التوقف أو البطء في السير وهذا ما يؤكده ابن عربي كثيرًا (لا تطلب مشاهدة الحق إلا في مرآة نبيك)[٢].

٢- هذه الرحلة هي رحلة روحانية تتم داخل القلب الإنساني نفسه فالسفر - كما يعرفه القاشاني: «هو توجه القَلب إلى الحق»[٣] واتجاه المسافر فيه إلى أعلى لا إلى الأمام إن المسافات هنا نفسية روحية لا حسية مكانية ولذا فإن رمز المعراج هو أدق تصوير لهذه الرحلة حيث يعرج الصوفي روحيًّا- بينما معراج الرسول بالروح والبدن[٤] بمعونة الخيال والتجرد من أثقال المادة وقطع (العلائق والعوائق) إلى الملأ الأعلى ليطلع على الحقائق التي سبق له أن آمن بها تقليدًا للمعصوم أو بمجرد القبول العقلي وهو أيضًا نوع من التقليد عندهم .. فيراها كشفًا وشهودًا في مرتبتي عين اليقين وحق اليقين.

وإذا كان التوحيد أو الفناء هو أحد نتائج الرحلة فهو لا يعني انسحاق الذات الإنسانية أو ذوبانها بل هو صقلها في أنوار الذات الإلهية.. فالأسفار ثلاثة: إلى

---

(١) نيكلسون: «صوفية الإسلام» (٢٨).

(٢) «فتوحات» (٢/ ٧٧٤)، وانظر «أخبار الملاح» (ص١٩).

(٣) قاشاني: «تعريفات» (٨٧).

(٤) ابن عربي: «فتوحات» (٢/ ٢٧٠) وما بعدها.

الله –وفي الله– ومن الله: وغاية الأول قاب قوسين، والثاني القيام لله، والثالث القيام بالله[1]: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ﴾[2] فهناك دائمًا عودة أو رجوع ليقوم العارف برسالته.. وإن كانت الرحلة نفسها لا تنتهي لأن الله عز وجل وهو غايتها لا نهاية له ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾.

٣- إن هناك شرطًا جوهريًا قبل الشروع في الرحلة وهو أن يكون المريد للسلوك أو الراغب فيه على استعداد روحي خاص، أي أن يكون من الراغبين في تحقيق الكمال الإنساني وتذوق المعرفة الروحية وآية ذلك ألا يكون مستغرقًا في الأمور الدنيوية أو معظمًا لها من مال أو جاه أو شهوة.. وليس معنى ذلك أن يمتنع عن أي نشاط دنيوي ولا أن يتوقف عن الكسب والسعي ولكن أن تكون الدنيا في يده لا في قلبه وأن يشعر بالإقبال على الله والعزوف عن الدنيا.. فتلك علامة التوفيق والاصطفاء.. (إذا دخل النور القلب انشرح وانفسح، قيل: فهل لذلك من علامة؟ قال: الإعراض عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله).

﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[3].

أما عن الطريق نفسه فله بداية وغاية ومراحل بينهما:

---

(١) قاشاني (١٣٧-١٣٨).

(٢) [الأعراف: ١٤٣].

(٣) [الزمر: ٢٢].

أما البداية فالتوبة وأما الغاية فهي الله معرفته وتوحيده وأما المراحل فالمقامات والأحوال وقد تعد التوبة أحد المقامات باعتبارها أولى هذه المقامات وشروطها الضرورية -كما يحددها الطوسي في «أوصاف الأشراف»[1]:

١- الإيمان.

٢- والثبات.

٣- والنية.

٤- والصدق.

٥- والإنابة.

٦- والإخلاص.

وبعد ذلك تتوالى المقامات وتتخللها الأحوال والفرق بينهما -كما يشرحه الجرجاني[2]- أن «الحال» عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب: من طرب، أو حزن، أو قبض، أو بسط أو هيبة ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو لا فإذا دام وصار ملكة يسمى «مقامًا» فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود ويتضح من هذا أن هناك فرقين أساسيين بين الحال والمقام وإن كان هناك صوفية يسوون بينهما[3]، وفي كل الأحوال لا يعني تغيير المقام ترك المقام السابق فهو قد صار جزءًا من شخصية السالك التي تحقق به.

---

(١) «أوصاف الأشراف» (٢٣).

(٢) جرجاني: «تعريفات» (٧٢).

(٣) انظر نيكلسون: «صوفية الإسلام» (ص٢٩)، السهروردي: «عوارف» (٣١٩)، والطوسي: «أوصاف» (٧٥).

والقاعدة التي يؤكد عليها أكثر الصوفية أو جلهم أنه لابد لهذا الطريق من رفيق أو مرشد ومن زاد أو عدة أما الرفيق فالشيخ الذي سبق له سلوك الطريق ومعرفة أخطاره وأسراره وأما الزاد فهو الذكر الدائب بالقلب واللسان لأسماء الله عز وجل، بالإضافة إلى التقرب بألوان النوافل كما أوضح ابن الفارض في «تائية السلوك الكبرى» اعتمادًا على الحديث القدسي: «.. وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه..»[1].

فالشيخ والذكر قيمتان أساسيتان من قيم السلوك الصوفي والتربية الروحية ضرورية عند القوم وبدونها يتعذر الوصول وعلى المريد أن يخلص لشيخه ويبوح له بأحوال نفسه ليختار له الأدوية الناجعة والوسائل السريعة في السفر، فمن الناس من يفتح عليه في لحظة ومنهم من يقضي العمر في علاج داء متمكن ومنهم من يموت وهو يقرع الباب وكفاه ذلك شرفًا.

وأهم التطورات أثناء السلوك هو التخلي عن أوصاف الخلق والتحلي بأوصاف الحق، وكلاهما نتيجة أخلاقية تتم أثناء السير ومن خلاله وتكتمل بتحقيق العبدوية بل «العبودة» الخالصة حين يصير مراد الحق هو مراد العبد.. بل يصير العبد سيفًا في يد القدرة تقذف به على الباطل فتدمغه.. أما الغاية الحقيقية فهي المعرفة بالله عز وجل.

ثانيًا: المعرفة أو الحقيقة:

١- ولها بدايات من الإشراقات والمواجيد والمعارف التي قد تبدأ مع المراحل الأولى للسالك العارف- كما يصف الأمر أحد من جربه وهو حجة الإسلام الغزالي: «ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات حتى إنهم في يقظتهم

---

(١) انظر النووي: «الأربعين»-الحديث (٣٨).

يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد ثم يرقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول أحد أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه»[1].

وهذه الحال التي يرتقي إليها السالك ويعجز عن وصفها هي حالة القرب الروحي أو الفناء والاضمحلال أو السرار والاصطلام أو التدكدك والصعق التي تبدو كأنها لون من الاتحاد لا يعني تحول العبد إلى رب أو العكس ولكنه لون من الشهود المتعالي على الوصف والبيان بالوسائل البشرية والذي قد تطيش بسببه مدارك العارف فيصدر عنه ما يستنكر ظاهره مما يصفه الغزالي أيضًا «.. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يُتخيل منه طائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب (المقصد الأسنى) بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره ... فظن خيرًا ولا تسأل عن الخبر»[2]

٢- هذه التجربة -تجربة الشهود أو الاتصال أو الفناء أو التوحيد- تثمر معارف يقينية بكل الحقائق الدينية التي سبق للسالك أن قبلها قبولًا أو حتى أثبتها ببراهين العقل الرسمية الشكلية.. ولكنه اليوم يراها بغير طريق العقل وبغير طريق النقل وإنما ببركة تطبيقه للنقل، وتحققه به كما كان النبي ﷺ من قبل «خلقه القرآن».

---

(١) «المنقذ» (١٧٨).

(٢) السابق.

هذا الطريق الخاص في المعرفة هو ما يعرف بالعلم اللدني الذي يصفه الغزالي أيضًا في الرسالة اللدنية[1]: «الطريق الثاني -من طرق التعليم- وهو التعليم الرياضي على وجهين:

(أ) الوجه الأول: إلقاء الوحي وهو أن النفس إذا كملت فإنها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل.. وتقبل بوجهها على بارئها.. والله تعالى بحسب عنايته لها يقبل على تلك النفس إقبالًا كليًّا وينظر إليها نظرًا إلهيًّا ويتخذ منها لوحًا ومن النفس الكلي قلمًا ينقش فيها جميع العلوم فتحصل جميع العلوم لتلك النفس وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر ومصداق هذا قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ فتقرر عند العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة» وقد نص الغزالي على انقطاعه «وصار علم الوحي إرث الأنبياء وحق الرسل، وأغلق الله باب الوحي من بعد سيدنا محمد ﷺ وكان رسول الله ﷺ خاتم النبيين»[2].

(ب) الوجه الثاني: هو الإلهام، والإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها والإلهام أثر الوحي فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي والإلهام هو تعريضه والعلم الحاصل عن الوحي يسمى «علمًا نبويًّا» والحاصل عن الإلهام يسمى علمًا لدنيًّا والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري وإنما كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف.. فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء».

(١) «الرسالة اللدنية» (ص١٤٤-١٤٥).

(٢) السابق (١١٦).

وفي كلام الغزالي الأخير إشارة إلى آية النور التي يشرحها ابن تيمية وغيرها من السلفيين -مع نصوص أخرى- بطريقة تفيد التسليم بصحة العلم اللدني[1] وأنه مرتبة دون الوحي أو هو «نبوة تعريف لا نبوة تشريع» كما يعرب ابن عربي في الفتوحات[2].

٣- الأداة الرئيسية في حصول هذا العلم ليس هو الطريق المعهودة في التعلم والتعليم وإنما هي تصفية «القلبي» عن طريق الذكر والعبادة والإقبال بكل الهمة على الله تعالى، وهذا القلب عندهم يعني مجموع القوى الإدراكية للإنسان أو الجهاز المعنوي الروحي للإنسان وهو أربع مستويات: الصدر والقلب والفؤاد واللب.

فأول المقامات هو الصدر وهو الجزء الخارجي ويشمل القوى العادية الظاهرة والإدراكية للإنسان كالإحساس ومما ينبني عليه من معارف وكل علم لا يوصل إليه إلا بالكسب والاجتهاد عقليًا كان أو نقليًا فمحله الصدر أما المستويات الثلاثة الباقية فذات طبيعة روحية وهي الطريق إلى تحصيل المعرفة الصوفية التي تشرق في قلب العارف فيملئ بها كيانه ولا ينبغي له كشفها إلا بقدر وعند الاضطرار ولكنها بأي حال لا تخالف أو تناقض ما ثبت من أحكام الشرع ونصوصه الثابتة.

ب- المراحل التاريخية للتصوف:

يمكن أن يميز المرء في تاريخ التصوف الإسلامي مراحل ثلاثًا:

١- تتميز أولاها بالبساطة ويغلب عليها الاتجاه العملي ويمكن أن نسميها مرحلة النشأة فقد سادتها روح الزهد والتقشف والاقتداء بمسلك النبي ﷺ

---

(١) انظر الشوكاني «قطر الولي»، تحقيق د. هلال-المقدمة.

(٢) «الفتوحات» (١/ ٣٢٠).

وصحبه في الإعراض عن الدنيا دون أي نزوع ملموس إلى وضع فلسفة روحية أو أصول فكرية متميزة عما هو سائد لدى سلف الأمة اللهم إلا قليلًا من الأفكار التي يقتضيها مشربهم الروحي في فهم النصوص الدينية واهتمامهم بالتربية الأخلاقية واليقظة الوجدانية وشيئًا من المظاهر السلوكية كإيثار لبس الصوف وتستغرق هذه المرحلة القرنين الهجريين الأولين ويمثلها الحسن البصري وابن المبارك وابن أدهم ورابعة[1].

٢- المرحلة الثانية مرحلة النضج والتأصيل الفكري والعملي والازدهار الفني:

(أ) فقد اتجه كثير من رجال هذه المرحلة إلى بناء فلسفة روحية تقترب أحيانًا من الموقف الديني السلفي كما نجده عند الغزالي والجنيد والمحاسبي والسهروردي البغدادي مثلًا وتتجه أحيانًا وجهة فلسفية واضحة كما هو الحال عند السهروردي الإشراقي وابن سبعين وتقف بين هذين الفريقين كما هو الحال عند ابن عربي والبسطامي وأمثالهما وقد يتطرف البعض في التعبير عن أفكاره فيفضي الأمر إلى نهاية درامية كما حدث مع الحلاج في هذه المرحلة:

(ب) استخدم التصوف -وخاصة لدى متصوفة الفرس- سلاح الفن شعرًا ونثرًا، فقدمت هذه المرحلة طائفة من أعظم شعراء وكتاب الإسلام كالعطار والرومي وابن الفارض.

(ج) ظهر في أوائل هذه الفترة نظام الطرق وفي أخرياته ظهرت أكثر الطرق التي ما تزال سائدة حتى اليوم في العالم الإسلامي على يد الرفاعي والجيلاني والبدوي والدسوقي والشاذلي وغيرهم[2].

---

(١) انظر بدوي: «تاريخ التصوف» (٨)، مدكور: «دروس» (٦٧-٦٨)، عياد: «التصوف» (٢٣-٥٣).

(٢) انظر جعفر: «التصوف» (٣٠) وما بعدها، التفتازاني: «مدخل» (١١١) وما بعدها.

٣- أما المرحلة الثالثة التي بدأت منذ القرن السابع وربما استمرت إلى اليوم - فيغلب عليها متابعة أفكار السابقين مذهبيًا وتقليد طرقهم عمليًا ومدارسة إنتاجهم الفني المتوارث ولكنهم أضافوا قليلًا في هذه المجالات الثلاثة فظهرت طرق فنية كالنقشبندية والتيجانية والبيومية وبرز فنانون ومفكرون كالجامي والجيلي والنابلسي وحظيت مؤلفات ابن عربي والسهروردي بعناية خاصة وشروح عديدة وأسهم القوم في نشر الإسلام ومقاومة السيطرة الغربية على العالم الإسلامي وفي الوقت الحاضر ما يزال التصوف من أقوى المؤسسات في العالم الإسلامي وله إلى جانب الدور الروحي مهام اجتماعية بل وسياسية ولكن الناحية المظهرية والتقليد وضعف الثقافة الدينية -وكلها منافية لروح التصوف الحق- تشتت الجهد وتضعف الأثر.

٢- علم الكلام

(أ) مكانة علم الكلام بين الدراسات الدينية:

يمكن تقسيم العلوم الإسلامية الأساسية التي عُرِفت قديمًا بعلوم الغايات تمييزًا لها عن علوم الأدوات أي العلوم المساعدة كعلوم اللغة والتاريخ ونحوها إلى علوم خمسة: اثنان منها لهما طبيعة نصية هما مجموعتا علوم القرآن وعلوم السنة واثنان لهما طبيعة موضوعية هما الفقه والكلام والخامس له طبيعة منهجية وهو علم أصول الفقه.

ومن المعروف أن أي تقسيم كهذا إنما يقصد به تسهيل الدراسة فقط وقد تختلف التقسيمات وتتعدد ولكن المهم أن يكون للتقسيم أساس منطقي يمكن تصوره بوضوح وأن يخدم التقسيم الغرض المقصود منه.

ونقطة البداية في هذا التقسيم هي «الحكم الشرعي» ومعناه «خطاب الله تعالى للمكلفين» والبحث الديني في هذا الحكم الشرعي يمكن أن يتناوله من ناحيتين

هما مصدره وطبيعته: فمن ناحية مصدره يهتم البحث ببيان مصدره الإلهي المباشر بأن يكون الحكم مأخوذًا من كلام الله تعالى أي من القرآن الكريم أو مصدره النبوي بأن يكون الحكم مأخوذًا من سنة النبي ﷺ أي ما ينسب إلى النبي محمد ﷺ -باعتباره مبلغًا للشريعة- من قول أو فعل أو تقرير وهو «الحديث الشريف».

فهذان هما المصدران الأساسيان للأحكام الشرعية وما سواهما من المصادر كالاجتهاد الجماعي والفردي بصوره المختلفة إنما يبتنى عليهما والبحث الديني في الأحكام الشرعية من حيث مصدرها -إلهيًّا أو نبويًّا- يتم في نطاق علمين من العلوم الإسلامية هما: علوم القرآن وعلوم الحديث وكل منهما يتناول النصوص الدينية بالدراسة على مستويين: المستوى اللفظي والمستوى المعنوي.. ففي علوم القرآن نجد فروعًا مثل علوم الرسم والنقط وعلوم التجويد والقراءات تهدف إلى المحافظة على النص القرآني وروايته على نحو دقيق بالكتابة والتلاوة كما بلغه النبي ﷺ لأصحابه.

ونجد فروعًا أخرى تعنى بمعاني القرآن ودلالته كعلوم التفسير وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ونحوها، وهي تهدف إلى بيان المقصود بالآيات القرآنية وما تتضمنه من معان وفي علوم الحديث يوجد مستوى الرواية الذي يتمثل في المجموعات والمعاجم الحديثية التي تروي النصوص النبوية بطرق مختلفة مع أسانيدها.. ويوجد أيضًا مستوى الدراية الذي يعنى بشرح وبيان معاني هذه النصوص مع نقدها وبيان قوتها أو ضعفها ومدى الاعتماد عليها كمصادر للأحكام الشرعية.

أما البحث في الأحكام الشرعية من حيث طبيعتها لا من حيث مصدرها فيتم في نطاق علمين آخرين من العلوم الإسلامية هما علم الكلام وعلم الفقه: فإن

كان الحكم الشرعي اعتقاديًّا -أي أن المطلوب هو اعتناقه والاعتقاد بصحته- فإنه يدون ويدرس في نطاق علم الكلام أو علم التوحيد وإن كان عمليًّا- أي أن المطلوب هو تنفيذه عمليًّا وتطبيقه في حياة الفرد أو الجماعة فإنه يدون ويدرس في علم الفقه.

أما العلم الخامس والأخير من مجموعة العلوم الإسلامية الشرعية فهو علم «أصول الفقه» وهو همزة الوصل بين العلمين الأولين اللذين يدرسان نوعي هذه الأحكام اعتقادية وعملية.. إذ هو يبين القواعد والقوانين التي تحكم كيفية استنباط الأحكام الشرعية -أيًّا كانت طبيعتها- من مصادرها الشرعية المعتبرة.

فهذا هو مجال كل علم من هذه العلوم ووظيفتها المتميزة في إطار العلوم الإسلامية الشرعية والعلاقات التي تربطه بغيره من العلوم.

وقبل أن أنتقل إلى النقطة التالية أحب أن أذكر أن لهذا التقسيم أصولًا عند بعض أسلافنا كالإمام أبي حنيفة[1]، وطاش كبرى زاده[2] في مفتاح السعادة والفقيه والمفكر المعاصر الدكتور محمد يوسف موسى[3].

(ب) طبيعة علوم الكلام ومشروعيته:

ومما سبق يمكننا أن نستخلص تعريفًا لعلم الكلام كذلك الذي ينسب إلى الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) الذي كان يؤثر تسميته «علم الفقه الأكبر» إذ يقول: «اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام.. والفقه هو معرفة النفس ما يصح لها من الاعتقاديات والعمليات وما يجب عليها منها.. وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر»[4].

---

(١) انظر البياضي: «إشارات المرام» (ص٢٨) وما بعدها.

(٢) «مفتاح السعادة» (٢/ ٥).

(٣) محمد يوسف موسى: «مدخل لدراسة الفقه الإسلامي - المقدمة».

(٤) البياضي: «الإشارات» (ص٢٨-٢٩).

ويضع التفتازاني -في القرن الثامن- نفس الفكرة في عبارات أوضح إذ يقول: «.. إن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية.. وقد سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام»[1].

والأدلة المشار إليها في كلام التفتازاني هي الأدلة النصية الشرعية أو الأدلة العقلية المؤيدة لها فهذا هو منهج علم الكلام بوجه عام.

ويعرفه ابن خلدون بأنه «الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاديات»[2].

ويمكن أن نلاحظ على هذا التعريف الأخير أنه يركز على الناحية الدفاعية أو الجدلية في هذا العلم حين يتصدى للرد على ما يخالف العقائد الإسلامية الصحيحة سواء كان انحرافًا داخليًّا مبتدعًا أو هجومًا خارجيًّا معاديًا وهذا التركيز له أسبابه التاريخية ولكنه لا يحدد مهمة هذا العلم أو يقصرها على الجانب السلبي فإن العرض الموضوعي الإيجابي للأصول الاعتقادية الإسلامية -التي تنبني عليها النظم والأحكام العملية التي تنظم حياة الأمة الإسلامية- هو مهمة علم الكلام وقد يتطلب هذا الشرح والبيان أحيانًا إيضاح الفرق بين العقائد الإسلامية وما يغايرها من عقائد قديمة أو حديثة أو الرد والنقض لبعض هذه العقائد والأيديولوجيات المخالفة ولكن تلك مهمة ثانوية ينهض بها علم الكلام إذا استدعتها الظروف.

---

(١) التفتازاني: «شرح العقائد النسفية» (ص١٩) وما بعدها.

(٢) «المقدمة» (٤٠٠).

ومما سبق أيضًا يمكن أن نتبين المكانة الأصيلة لهذا العلم بين العلوم الشرعية ولذا يروى عن القشيري: «العجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام وآيات الأحكام الشرعية (أي العملية) تجدها محصورة والآيات المنبهة على علم الأصول تربو على ذلك بكثير»[1] أما الهجوم الذي تعرض له هذا العلم ونقله كثيرون كشيخ الإسلام الهروي في كتابه «ذم الكلام» والسيوطي في كتابه «صون المنطق والكلام» والخلاف الذي ثار في بعض العصور حول منع الاشتغال بدراسته أو استحسان الخوض فيه.. فيرجع في الحقيقة إلى أسباب تاريخية في حياة هذا العلم وإلى الصراع التقليدي بين النصيين والعقليين في تاريخ كل ثقافة دينية ولكن البحث التاريخي قد أوضح إلى حد كبير أن دراسة العقيدة الإسلامية وشرح التصور الإسلامي للألوهية وللعالم وللإنسان كان مبكرًا جدًّا وأنه وإن لم يحظ بمثل الجهود التي رصدت للفقه عادة قد كان دائمًا موضع العناية والاعتداد باعتبار أن الإيمان أساس السلوك على المستوى الفردي وباعتبار أن التصور الفكري العقائدي هو أصل النظم التطبيقية في حياة الجماعة أيضًا.

(ج) الأطوار التاريخية لعلم الكلام:

يمكن لمن يتتبع أطوار هذا العلم أن يميز فيه مراحل خمسًا.. نعرض لها في إيجاز:

١- مرحلة النشأة:

وتغطي القرن الأول الهجري ٧ الميلادي وظهرت فيها بوادر اتجاهات فكرية عامة وحركات ذات طابع سياسي لم تتأصل كلها حينئذ كمذاهب كلامية: مثل حركات الخوارج والمرجئة والقدرية الأولى وبوادر التشيع .. ولقد تصدى

---

(١) البياضي «إشارات» (ص٤٨).

لهؤلاء جميعًا علماء الصحابة والتابعين مقررين الملامح العامة لما عرف فيما بعد بمذهب السلف أو مذهب أهل السنة والجماعة فكان الطابع الغالب هو الدفاع عن العقائد المبينة في الكتاب والسنة.

٢- مرحلة التدوين وظهور المذاهب:

وتستغرق القرن الثاني وتستمر حتى الخامس الهجري ٨-١١م، وفيها ظهرت المذاهب الكلامية المستقرة كالمذهب السلفي السني على أيدي أئمة المذاهب الأربعة ومن بعدهم والمذهب الاعتزالي بمدارسه المتعددة، والمذهب الأشعري، والمذهب الماتريدي، والمذاهب الشيعية بفروعها الإثنا عشرية والزيدية والإسماعيلية.. واتجه المتكلمون في هذه المرحلة -إلى جانب الاستدلال على العقائد الإسلامية الأصلية في الألوهية والنبوة والبعث- إلى بناء مذاهب كونية فلسفية متكاملة ولكنها تقوم غالبًا على عناصر دينية وتهدف إلى تأييد العقيدة الإسلامية كما يفهمونها وبدأ التأثر بالعناصر الفلسفية بصورة محدودة في أواخرها، إذ استثنينا الفرقة الإسماعيلية التي تأثرت بها مبكرة وإلى هذا التطور يشير كلام الغزالي في المنقذ: «.. نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها إلخ...»[1]، أي تركوا مجرد الدفاع عن العقيدة إلى بناء مذاهب فلسفية كاملة لذا غلب الطابع العقلي على الطابع الديني لعلم الكلام:

٣- مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة وتشمل القرون ٦-٨هـ/ ١٢-١٤م:

---

(١) الغزالي: «المنقذ» (٣٠).

ومن أبرز ملامحها استمرار ظهور الموسوعات الكلامية الكبرى وبدء ظاهرة التفسير والتحشية والاختلاط الشديد بالفلسفة حتى ليصعب التمييز بين الكلام والفلسفة وساد استخدام المنطق اليوناني وتسربت الروح الاعتزالية والمنهج الذي يقدم العقل على النص إلى كثير من المذاهب السنية والشيعية وشهدت هذه المرحلة تجديدات في المجال السلفي أيضًا وخاصة في مدرسة ابن تيمية كما بدأ التقارب بين الكلام والتصوف واستمرت غلبة النزعة العقلية على منهج علم الكلام باستثناء مدرسة ابن تيمية.

٤- مرحلة الجمود:

وهي التي سادت أكثر القرون التالية -بين القرن التاسع والثاني عشر الهجري ١٥-١٨م- وقد اقتصرت في الغالب على اجترار الفكر الكلامي في المراحل السابقة وذلك في صورة الحواشي والشروح على الكتب القديمة، وكالمختصرات النثرية والمنظومة مع زيادة ميل نحو التصوف وعناية ملحوظة بالمذاهب الإثنا عشرية في إيران والمذهب الأشعري في مصر والمذهب الماتريدي في تركيا في شكل استقطاب واضح.. وتحتاج هذه الفترة إلى دراسات تكشف غوامضها ومدى تأثيرها على المرحلة التالية.. وقد ظهرت في أخرياتها بوادر التجديد في الهند والعالم العربي.

٥- المرحلة الأخيرة أو مرحلة النهضة الحديثة في القرنين الأخيرين:

وفيها برزت الحركة التجديدية للفكر السلفي -وخاصة التيمي- على يد ابن عبدالوهاب ومدرسته وكان لها آثارها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، كما غلب التيار التقليدي -أشعريًا وماتريديًا- على كل من تركيا ومصر والهند.

وظهرت آثار الاحتكاك بالفكر الغربي علميًا وفلسفيًا وتمثل هذا في نزعات تأخذ صورًا فلسفية أو صورة أديان جديدة انفصلت باتباعها عن الأمة

الإسلامية كالبهائية والقاديانية.. وظهر تجديد في أسلوب التأليف الكلامي وإن ظل الأسلوب القديم غالبًا.. ثم شهدت مراحلها الأخيرة صراع المذاهب المادية وخاصة الفكر الماركسي مع الفكر الكلامي التقليدي وتأثير ذلك على المناخ الثقافي والفكري بصفة عامة.

ولئن جاز لنا أن نتساءل عن موقف الدراسات أو الاتجاهات الكلامية الآن أو في المستقبل القريب وأخذنا مصر نموذجًا لبلاد العالم الإسلامي الأخرى فربما أمكن القول في ختام هذا العرض الموجز السريع:

إن التراث الكلامي ما زال -رغم بعض الصيحات المعادية- يثير اهتمام كثير من الباحثين والمفكرين ويكتسب أرضًا جديدة وخاصة بعد أن تبين صعوبة أو استحالة زرع المذاهب الغربية في التربة الإسلامية وتأكدت أصالة القيم الإسلامية وقدرتها -دون غيرها- على تحريك الجماهير المسلمة.

أما عن الاتجاهات الحالية فتتراوح بين:

(أ) اتجاه انتقائي بمعنى أنه يتبنى بعض نظريات أو مواقف كلامية أو إسلامية بصفة عامة- يمكن صقلها واستخدامها في الحياة المعاصرة- ولكن دون تأصيل شرعي أو التزام كامل ويظهر خاصة لدى المتأثرين بالفكر الغربي.

(ب) واتجاه تقليدي محافظ ينزع إلى الالتزام بالتراث الكلامي مع تجديد في الأسلوب فقط أو يتصدى لخصوم جدد ولكن بنفس الأسلحة القديمة وهو يسود في الأوساط الدينية المحافظة والجامعات الإسلامية التقليدية.

(ج) واتجاه سلفي معتدل يتفتح على واقع المسلمين المعاصر ولكن لم ينضج أو تتحدد ملامحه ومقوماته بعد، ونجده لدى رجال الاتجاهات التجديدية الحديثة.

ولو قدر للاتجاهين الأخيرين أن يتكاملا وأن يزداد ارتباطهما بالنبع الأول أي «القرآن الكريم» واستيعابهما للفكر المعاصر واستمدادهما من التراث الإسلامي

كله كلامًا وغيره وأن يتجها إلى عرض الأحكام الاعتقادية بلغة العصر مع ما ينبني عليها من نظرة الإسلام إلى المال والحكم والفن وسائر الأصول الفكرية التي تقوم عليها الحياة الإنسانية- لقدم ذلك خير استجابة للتحدي الفكري المعاصر.

٣- أصول الفقه

(أ) طبيعته ومجالاته:

عرفنا مما سبق أن علم «أصول الفقه» يدرس المناهج والأساليب التي في ضوئها يمكن استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها ولذا يعرفونه بأنه: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية»[(١)].

ويقسم بعض الأصوليين[(٢)] موضوعات البحث في هذا العلم إلى ميادين أربعة:

١- الأحكام الشرعية: معناها وأقسامها وطبيعتها.

٢- مصادر الأحكام: وهي الأدلة الشرعية المعتبرة التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية والمقصود بها المصادر أو الأدلة الكلية نصية كانت كالقرآن والسنة أو اجتهادية سواء كانت جماعية أو فردية كالإجماع والقياس والمصلحة المرسلة وغيرها.

٣- القائمين باستنباط الأحكام من مصادرها -وهم المجتهدون- أوصافهم وأحكامهم.

---

(١) النجار «تيسير الوصول» (٩).

(٢) كالغزالي في «المستصفى» (١٤-١٧).

٤- القواعد التي تحكم عمل هؤلاء المجتهدين في استنباط تلك الأحكام من مصادرها وهي تشمل: قواعد لغوية لابد من مراعاتها في فهم النصوص وقواعد شرعية هي عبارة عن مبادئ تحدد مسلك الشريعة في التحليل والتحريم سواء أخذت من نصوص الشريعة الصريحة أو من استقراء مجموعة الأحكام الواردة فيها مع قواعد تتعلق بالترجيح بين الأدلة والموازنة بينها.

وهكذا فإن علم أصول الفقه -فضلًا عن تقديمه ما يمكن أن نسميه فلسفة التشريع الإسلامي عن طريق تحديده مقاصد الشريعة وقواعدها العامة- يرتبط بالبحث الفلسفي بمعناه الواسع إذ يرسم مناهج التفكير الإسلامي وخاصة في الميدان الفقهي وهو منهج علمي له خصائصه المتميزة عن المنهج الصوري الأرسطي الموروث عن الإغريق كما سلفت الإشارة.

ب- لمحة من تاريخه:

١- المشهور أن الإمام الشافعي هو أول من وضع العلم وأسسه «برسالته» المعروفة وإن كانت قواعده أو بعضها قد مورست قبله لدى المجتهدين الأوائل من الصحابة ومن بعدهم وإن لم تكن مدونة قبل ظهور «الرسالة»[١].

٢- ثم نما العلم وازدهر وشاركت فيه المدارس الفكرية الإسلامية المختلفة - وهذا يوضح ارتباط ميادين الفكر الإسلامي وفروعه جميعًا- فبرز اتجاهان من التأليف فيه:

(أ) طريقة المتكلمين: سميت بذلك لغلبة أسلوب المتكلمين المسلمين في التفكير والاستدلال العقلي عليها وقد تسمى طريقة الشافعية لأن أكثر المتكلمين بها كانوا شافعية وإن شاركهم بعض المعتزلة وتمتاز بما يلي:

---

(١) السابق (٦)، عبدالرازق: «تمهيد» (٢٢٢).

١- تقرير القواعد في هذه الطريقة وفقًا للأدلة والبراهين العقلية بقطع النظر عن الفروع الفقهية المذهبية المتعلقة بهذه القواعد.

٢- إدخال كثير من المباحث الكلامية والإفاضة فيها كالتحسين والتقبيح العقليين ووجوب شكر المنعم وعصمة الأنبياء وغير ذلك من المباحات الكلامية والفلسفية.

(ب) وطريقة الفقهاء أو الحنفية وذلك لكون أكثر المؤلفين فيها من فقهاء الأحناف وتمتاز بما يلي:

١- أن القواعد تتقرر فيها تبعًا للفروع الفقهية المروية عن أئمة المذاهب لا طبقًا للأنظار العقلية المجردة.

٢- أن الأمثلة والشواهد الفقهية الفرعية تكثر فيها بخلاف طريقة المتكلمين وهذا شيء طبيعي[1] مترتب على الأمر السابق.

ورغم العمق والشمول والكلية التي تتسم بها مباحث الطريقة الأولى فربما كانت طريقة الفقهاء أو الأحناف أقرب إلى الروح العلمية الاستقرائية وعلى كل فقد نشأت بعد ذلك طريقة ثالثة يمكن أن نسميها:

(ج) الطريقة التكاملية: وهي تجمع خصائص الطريقتين السابقتين وقد مهد لها سيف الدين الآمدي وغيره ثم جاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية كما يقول ابن خلدون: «فجمع بين كتاب الأحكام وكتاب البزدوي في الطريقتين وسمى كتابه بالبدائع، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها..»[2] ويمكن أن نعد كتاب «الموافقات للشاطبي» من نماذج هذه الطريقة التكاملية كما ألمح إلى ذلك مؤلفه في مقدمته.

---

(١) انظر أبو زهرة: «أصول» (٢٢).

(٢) «المقدمة» (٢٥٦).

٣- ثم جاءت في القرون الخمسة الأخيرة فترة غلب فيها التقليد فقلت العناية بالبحث في علم الأصول على نحو التجديد والإبداع الذي يثمر المناهج المتنوعة والأنظار العميقة وشاع أسلوب الحواشي والشروح فكان «مختصر ابن الحاجب» بما ألف عليه من مئات الشروح والحواشي هو مدار الدرس في الأوساط التعليمية الشرعية حتى كانت:

٤- النهضة الحديثة: فبدأت العناية بعلم الأصول على يد الشيخ محمد عبده وبعض تلاميذه وتابعهم طلاب وأساتذة الدراسات العليا في الفقه والقانون وأمكن استقرار أسلوب جديد في التبويب والتعبير استخدمه المؤلفون المحدثون في هذا العلم في مصر وغيرها ويلاحظ على هذه المرحلة سمات بعضها سلبي وبعضها إيجابي منها:

١- ربط هذا العلم بمجال الدراسات الفلسفية باعتباره ممثلًا للمنهج الأصيل للفكر الإسلامي وربطه بالتالي بميادين الفكر الإسلامي والعربي الأخرى نظرية وتجريبية[1].

٢- الدعوة إلى التجديد وإعادة النظر في قواعد هذا العلم ومع أن كل اهتمام بالبحث العلمي يجب أن يلقى ترحيب الجميع فإن مثل هذه الدعوة تستوجب سبق الذيوع والازدهار لهذا العلم كما تستوجب حيوية واستقرارًا في الحياة الفقهية وتلك أمور نرجو أن تتحقق مع المد الذي تحرزه فكرة «تحكيم الشريعة الإسلامية».

٣- قلة العناية أخيرًا بين الشباب الباحثين بهذا العلم مما يهدد الآمال المعلقة على مستقبله.

---

(١) انظر النشار: «مناهج البحث-المقدمة» جعفر «دراسات فلسفية» (١٥٩-١٦٠).

والآن وقد انتهينا من استعراض هذه المجالات الثلاثة التي تمثل ألوانًا أصيلة من الفكر الإسلامي قد لا تخلو من مآخذ ووجوه للنقد ولكنها على أية حال أكثر أصالة وتعبيرًا عن روح الثقافة الإسلامية من المجال الرابع الذي جرت عادة البعض بالاقتصار عليه عند الحديث عن الفلسفة الإسلامية وهو المجال الفكري الوثيق الصلة بالفلسفة الإغريقية وخاصة في تيارها المشائي -الآن ينبغي أن نتعرض لهذا الاتجاه الأخير ولنطلق عليه الاتجاه الفلسفي التقليدي أو العقلي.

٤- التيار الفلسفي التقليدي

هذا هو المجال الأخير الذي نعرض له هنا مقتصرين أيضًا على نماذج مختارة تصور بعض التطورات البارزة وينبغي أن نعترف في البداية بأن هذا المجال ليس هو أكثر جوانب الفكر الإسلامي أصالة فقد استمد بل استند أحيانًا كثيرة إلى مصادر خارجية أهمها الفلسفة الإغريقية -والمشائية بصفة خاصة- ولكننا لا نحب أن نذهب في هذا الصدد إلى حد يبدو لنا مبالغًا فيه فنسلبه كل أصالة أو نقول إنه كان مجرد خضوع للون من الغزو الفكري أو أنه كان مؤامرة لإفساد الفكر الإسلامي وتخريبه من الداخل ونرى أنه من الخير لدارس الفلسفة أن يتحفظ كثيرًا قبل أن يتقبل مثل هذه الأحكام وأنه ربما كان من الخير له أيضًا أن يضع في حسابه الاعتبارات التالية عند النظر في هذه الأحكام.

(أ) أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين لم ينفصلوا عن التيار العام للثقافة الإسلامية فقد درسوها بعمق غالبًا والتزم أكثرهم بأحكامها واتجهوا مخلصين للتوفيق بين الفلسفة وبين دينهم وقد مر بنا أن ابن سينا كان يرى وجوب التزام الشريعة في الجوانب العملية ودعمها بالفلسفة في المجال النظري والحق أن الحكم السليم على رجال هذا الاتجاه وإنتاجهم يقتضي الربط بين اتجاههم وسائر مدارس الفكر

الإسلامي من كلام وتصوف وفقه وغيرها الأمر الذي سلكه بعض الدارسين المحدثين كالكندي وغيره ونجد لدى ابن تيمية وعيًا مبكرًا به وإذا كنا ندعو إلى الاعتدال والتروي في الحكم على رجال هذه المدرسة المشائية وموقفهم من الإسلام فليس معنى ذلك أن نتخلى عن الروح النقدية الضرورية لكل دراسة فلسفية بل ينبغي أن نحكم على ما قد نلاحظه من انحراف فكري أو خطأ منهجي أو موضوعي ولكن دون انحياز أو تعصب وحبذا أن يضم دارس الفلسفة بين جوانحه كلًّا من الغزالي وابن رشد وابن تيمية في وقت معًا.

(ب) هؤلاء الفلاسفة يمثلون إلى حد كبير مرونة العقل الإسلامي وقدرته على استيعاب الثقافات الأخرى وتفتحه على كل جديد وإن كانت هذه المرونة قد تجاوزت حدود الرشد والسداد إلى المساس بأصول الفكر الإسلامي وجوهر رسالته أحيانًا وتضرب المثل في هذا الصدد بتجربة إخوان الصفا التي لم تتح لنا دراستها هنا في هذه العجالة وينبغي أن يلقى عليها الضوء لتلافي سلبيات الاعتماد على المصادر الخارجية وخاصة إن كانت من طبيعة لا تلتقي مع روح الثقافة الإسلامية ونعني بها النزعة الغنوصية الباطنية ولعل هذا يفسر لنا سر الرواج الواسع للأرسطية في المجال الإسلامي حتى بلغت أوجها على يد ابن رشد ثم تسربت بصورة ملموسة إلى علم الكلام وغيره بحكم طابعها العقلاني الذي يتناسب مع الروح الإسلامية إلى حد كبير بالقياس إلى الاتجاهات الفلسفية الأخرى.

(ج) هؤلاء الفلاسفة كانوا من قادة العلم التجريبي في الحضارة الإسلامية وشاركوا في صياغة المنهج الاستقرائي الذي استخدمه العلماء المسلمون عمليًا حتى من كان منهم صوريًا في فلسفته أو كتاباته المنطقية كما يلاحظ بعض الدارسين المحدثين حقًّا إن بعض المتكلمين والصوفية كانت لهم مشاركات في الجهود العملية في ميدان الرياضيات والفلك والكيمياء وغيرها ولكن مكانة

الكندي وابن سينا والطوسي وأمثالهم في تاريخ العلم تدعو إلى الفخار وتشحذ الهمم وتمثل عطاءً إنسانيًا تنبغي الإشادة به.

(د) إذا كنا نقول إن هؤلاء الفلاسفة قد استندوا إلى المصادر الأجنبية في تفكيرهم مما حرمهم أحيانًا من الفهم السديد لبعض العناصر في الثقافة الإسلامية وعزلهم أحيانًا عن تيار الحياة الإسلامية فلا أظن أحدًا ينكر أن الحسن البصري والباقلاني والغزالي كانوا أكثر ارتباطًا بمجرى التاريخ في عصورهم وباهتمامات المسلمين الحقيقية من حولهم بالقياس إلى أمثال الكندي والفارابي وابن رشد –فإننا ندعو دارس الفلسفة الإسلامية إلى أن يبحث دومًا عن الصبغة الإسلامية التي خلعها هؤلاء المفكرون على ما أخذوه من المصادر الأجنبية ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى دورهم في تمثل الفلسفة العملية فربطوا مفهوم الوسطية في الفضيلة لدى المشائين بروح التوسط الإسلامية وأسبغوا على تصور الحاكم الفيلسوف بعض ملامح الإمام المسلم مما تتبعه بعض الدارسين المحدثين حتى عند أكثر الفلاسفة المسلمين ولاء للإغريق ومعلمهم الأول أعني ابن رشد وهذا الاتجاه في دراسة هؤلاء الفلاسفة ربما كان أجدى على العلم وأكثر إيجابية من رصد العناصر الأجنبية بقصد الإدانة والتجريح.

وأيًا ما كان الأمر فلعله من المناسب بين يدي عرضنا للمحات من تاريخ الكندي كنموذج لرجال المدرسة الفلسفية في الشرق وابن رشد كواحد من أعلامها في الغرب أن نؤكد أن دراسة هؤلاء وأمثالهم ليست مهمة للدارس من ناحية تاريخية فحسب بل لما يمكن أن تقدم من تسديد ورشد لأية محاولة لإعادة بناء الفكر الإسلامي من جديد.

الكندي

(أ) لمحة عن حياته:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن الأشعث.. ابن قيس من قبيلة كندة وينتهي نسبه إلى يعرب بن قحطان والمهم في هذا النسب أن الكندي عربي الأصول وأن اثنين في عمود نسبه -وهما الحارث الأكبر والحارث الأصغر- كانا من ملوك العرب وأن الأشعث بين قيس كان من أنصار الإمام علي البارزين وأن أباه إسحاق بن الصباح قد ولي العمالة للعباسيين في الكوفة مرتين: مرة سنة (١٥٩هـ) (٧٧٥م) في أيام المهدي استمرت نحو سبع سنوات ومرة في أيام الرشيد لا نعرف زمنها بالتحديد ويبدو أن إسحاق الصباح قد توفي في أثناء ولايته الثانية أواخر خلافة الرشيد قبيل سنة (١٩٣هـ) (٨٠٩م).

أما الكندي نفسه فقد ولد في البصرة نحو سنة (١٨٥هـ) (٨٠١م) أو قبيل ذلك بقليل وفقد أباه وهو صغير.

وكانت نشأته في البصرة ثم انتقل إلى بغداد حيث تأدب بعلوم زمانه ولم تعرف له في بغداد شهرة ولا حال قبل أيام المأمون ثم اتصلت شهرته وحظوته في بلاط العباسيين بالمعتصم إذ كان يؤدب ابنه أحمد ثم اشتدت العداوة بين الكندي وبين محمد وأحمد ابني شاكر المنجم وأبي معشر الفلكي وسند بن علي في أيام المتوكل وما بعدها ويبدو أن الكندي لم ينل حظًّا وافرًا من الدنيا ولا صفت حياته من الشوائب فضاق بالناس واعتزل الحياة العامة.

وتوفي الكندي في بغداد سنة (٢٥٢هـ) (٨٦٦م) أو بعدها بقليل[١].

---

(١) ديبور: «تاريخ الفلسفة».

(ب) جوانب من فلسفته:

يقترب الكندي من المعتزلة فهو فيلسوف ومتكلم معًا ورغم تأثره بالأفلاطونية المحدثة إلى جانب المشائية فإن مشائيته ربما كانت أصفى ممن جاءوا بعده من الفلاسفة باستثناء ابن رشد ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى اعتزاليته وقد عني كغيره بالتوفيق بين إيمانه وفلسفته لا لدافع شخصي فحسب ولكن ليبرر وجود الفلسفة ويكسب لها حق المواطنة في مجتمع يميل إلى رفضها وربما كان مسلكه في هذا التوفيق أكثر سدادًا من مسلك الفارابي وابن سينا وقد كان إلى جانب دراساته الدينية والفلسفية عالمًا لا يخلو من اهتمام بالموسيقى والشعر وسنعرض بإيجاز بعض أفكاره الفلسفية التي تتصل بالمجال الديني.

١ - الكندي والتوفيق بين الدين والفلسفة:

كان التوفيق بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة أحد المسائل الهامة التي شغلت الفلاسفة المسلمين منذ الكندي إلى ابن رشد ومن بعده وربما إلى الوقت الحاضر وإذا كانت محاولات البعض في هذا الصدد لم تحظ بالقبول وخاصة في الوسط الديني[١]، فإن محاولة الكندي ربما كانت أكثر توفيقًا وتتمثل الدوافع والأسس التي يقيم عليها الكندي توفيقه في أمور منها.

١ - غاية الفلسفة تلتقي تمامًا مع غاية الدين فالفلسفة تهدف «إلى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق»[٢] وتلك هي الغاية التي يعمل لها الدين الذي جاء به الرسل الصادقون عن الله عز وجل.

(١) انظر مثلًا تقييم محاولة ابن سينا في كتاب المرحوم حمودة غرابة، «ابن سينا بين الدين والفلسفة» (١٧٦) وما بعدها.

(٢) أبو ريده «رسائل الكندي» (١/ ٩٧).

٢- إذا كان منهج الفلسفة يقوم على العقل بينما يستند الدين الإسلامي إلى الوحي فإن ما جاء به الوحي -أي القرآن- يتمكن في نظر الكندي «أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل»[(١)].

٣- كما أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين فهي ليست بديلًا منه يغني عنه كما قد يذهب إلى ذلك بعض الملحدين من أنصارها ولذا يؤلف الكندي الفيلسوف رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام فالفلسفة تصل بعد الجهد والكسب إلى بعض الحق وربما قصرت عن البعض الآخر أما النبوة -وهي فعل إلهي في نفوس الأنبياء- فإن علومها لدى من تأملها وأحسن فهمها تبدو موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة المسلك إلى العقول والقلوب ويقدم الكندي أكثر من نموذج لما تضمنته آيات القرآن -في أمر العقيدة- مما يؤكد هذه القضية[(٢)].

٤- ولكن مهما كان حظ الفلسفة من تحقيق الغاية التي تسعى إليها فلا ينبغي إهمالها أو معاداتها فالحكمة ضالة المؤمن يطلبها ويفرح بها ويشكر أصحابها أيًّا كانوا «فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلًا عمن أتى بكثير من الحق إذا أشركونا في فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق»[(٣)] وهنا ينبه الكندي إلى أن الحضارة الإنسانية لا وطن لها وهي شركة تسهم فيها كل الأمم بكافة أجيالها: «.. فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار المتقدمة عصرًا بعد عصر وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن

---

(١) السابق (٥٣).

(٢) السابق.

(٣) الأهواني: «كتاب الكندي إلى المعتصم» (٨٠).

اتسعت مدته واشتد بحثه ولطف نظره وآثر الدأب ما اجتمع بمثل ذلك وينبغي ألا نستحي من استحسان واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا..»[1].

٥- ويلجأ الكندي أيضًا إلى فكرة تتردد كثيرًا في مجال الدفاع عن الفلسفة هي أنه من الضروري لمن يعارض دراسة الفلسفة أن يدرسها هو أولًا فرفض الفلسفة هو نوع من التفلسف: «وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عمومًا وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يفسروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانًا»[2].

والآن فلنقدم لمحة عن فكرة تؤكد هذا المبدأ الذي آمن به هو وغيره من الفلاسفة المسلمين وهو مبدأ الاتفاق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة.

٢- الكندي والبرهنة على وجود الله تعالى ووحدانيته:

يعتمد الكندي في محاولته إثبات خالق العالم على فكرة التناهي أي أن العالم متناه من حيث الجسم والحركة والزمان أي أنه حادث فلابد له من محدث هو الله وفيها تظهر مؤثرات كلامية وفلسفية ورياضية.

لقد كان أرسطو وأكثر القدماء يسلمون بتناهي العالم من حيث الجرم أو الجسم ولكن الكندي لا يكتفي بذلك ويقدم دليلًا يبين تناهيه من حيث الحركة أيضًا ويعتمد على مقدمات رياضية لإثبات هذا الفرض[3].

---

(١) السابق (٨٠-٨١).

(٢) السابق (٨٢).

(٣) انظر أبو ريدة: «رسائل» (١/ ٧٠).

ثم يضيف الكندي -مخالفًا أرسطو الذي كان يقول بقدم العالم أي عدم تناهيه من حيث الزمان والحركة- إلى ذلك قوله بأن هذه الأمور الثلاثة متلازمة: فالزمان زمان الجسم أي مدة وجوده لأنه ليس للزمان وجود مستقل والحركة هي حركة الجسم وليس لها وجود مستقل وكل حركة معناها عدد مدة الجسم فالحركة لا تكون إلا حالة في زمان والزمان بدوره مقياس حركة الجسم فلا معنى له إلا إذا وجدت الحركة ومتى ثبت حدوث واحد من هذه الأمور الثلاثة المتلازمة ثبت حدوث جميعها ولكن الكندي يقدم دليلًا يؤكد تناهي أو حدوث كل من الحركة والزمان ملخصه: «لو أن كلًّا من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو الزمان الحالي وغير ذلك فإنا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حدًّا فاصلًا وكل ما قد سبقه وكل ما يعقبه متناه بالضرورة يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معًا لا يسبق أحدها الآخر ولما كانت كلها متناهية فإن مدة وجود العالم متناهية فالعالم حادث»[1]، وكل حادث لابد له من محدث يخرجه من حالة العدم إلى حالة الوجود وينبغي ألا يفوتنا أن الكندي أقرب إلى الروح الدينية منه إلى التقليد الفلسفي الذي يميل -عند الإغريق ومن تأثر بهم من فلاسفة المسلمين وغيرهم- إلى القول بقدم العالم وهو نوع من الثنائية يتنافى مع الأديان السماوية وفلسفات الوحدة جميعًا.

أما في «الوحدانية» فيستخدم الكندي فكرة منطقية وهي أنه عندما تتعدد أفراد النوع الواحد فلابد أن تتفق في صفة أو صفات مشتركة (هي الجنس) وتختلف في صفة أو صفات مميزة (هي الفصل) وبناء على ذلك فلو قلنا بوجود عدة آلهة

---

(١) أبو ريدة: «رسائل» (٧١-٧٢).

للعالم لوجب أن تشترك هذه الآلهة جميعًا في صفة الألوهية الأساسية (وهي القدرة على الخلق) وأن يتميز كل منها عن الآخر بصفات أخرى أو فروق فردية ومعنى ذلك أن حقيقة الإله ستكون مركبة من شيء عام يشترك فيه مع غيره وشيء خاص ينفرد به وحده وهنا لابد أن نسأل أنفسنا عن علة هذا التركيب ولئن وجدنا علة على سبيل الفرض فلابد من البحث عن علة أخرى وهكذا لكن لا يمكن الاستمرار في ذلك إلا ما لا نهاية ولابد من الوقوف عند حد أي القول بوجود إله أول أو علة أولى لكل موجود بريئة من كل كثرة وتركيب إذ الكثرة من سمات الخلق وهي مستحيلة كما رأينا بالنسبة للخالق بل هو «واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًّا كبيرًا»[(١)].

ابن رشد

(أ) لمحة عن حياته:

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في سنة (٥٢٠هـ) (١١٢٦م) ونشأ في بيت مجد وعلم وسلك مسلك أبيه وجده فبدأ بدراسة علم الكلام كما كانت تعرضه جماعة الأشاعرة ثم درس الفقه وروى الحديث واستظهر «الموطأ» للإمام مالك حفظًا كما درس الطب والفلسفة[(٢)].

عكف ابن رشد على الدراسة والبحث والتأليف وتنوعت مؤلفاته في علوم الفقه والطب والفلسفة ومن مؤلفاته «كتاب نهاية المجتهد» في الفقه، وكتاب «الكليات» في الطب، ولخص كتب أرسطو في المنطق وما وراء الطبيعة والسماع الطبيعي وشرحها، أما كتبه الخاصة في الفلسفة فمنها «تهافت التهافت»، «مناهج

---

(١) السابق (٢٠٧) وانظر قاسم: «مناهج» (٢٩).

(٢) محمود قاسم: «ابن رشد وفلسفته الدينية» (١٢).

الأدلة في عقائد الملة»، «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، «ومقالة في العلم الإلهي»[1].

وقد دافع عن العقائد الإسلامية بالبراهين العقلية مبينًا أن العقل لا يختلف مع الدين «لأن الحقيقة واحدة يتلقاها الأنبياء بالوحي ويدركها الناس والفلاسفة بالعقل»[2] وهذه هي فكرته المحورية.

وكانت لمحنته التي تمثلت في اضطهاده وإحراق كتبه في السنوات الأخيرة من عمره عدة دواع منها ما يمكن إرجاعه إلى أسباب سياسية بغرض جمع قلوب الرعية حول دولة الموحدين وما يرجع إلى أسباب ثقافية مثل خصومته للمذهب الأشعري والمتكلمين عامة بالإضافة إلى اتهام العلماء له في دينه لاشتغاله بالفلسفة التي هي عندهم أساس الداء وسبب البلاء[3]، بينما كان يعتقد هو -من جانبه- أن طرقهم في البرهنة على العقائد الإسلامية غير كافية[4] وأنها قد تسيء إلى الدين أكثر من أن تخدمه.

وقد عرف ابن رشد بين الأوربيين بأنه «الشارح الأكبر» لأرسطو وفطنوا إلى مآثره رغم عدائهم للعلم والفلسفة في العصور الوسطى فعكفوا على دراسة آرائه ونظرياته وأخذوا الكثير منها «مما كان له أثر كبير في بعث أوربا من جديد بعثًا علميًّا وفلسفيًّا على النحو الذي ما زلنا نشهد آثاره حتى الآن»[5].

---

(١) قاسم: «نصوص مختارة» (ص٧٣).

(٢) «الفيلسوف المفترى عليه» (ص٢٢).

(٣) السابق (ص٣٦).

(٤) السابق (ص٢٩).

(٥) السابق (ص٢٧).

وقد بين أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم بالشواهد العلمية مدى إفادة المفكر المسيحي الكبير توماس الإكويني -الذي يعرفه أبناء ملته «بالدكتور الملائكي»- حتى إنه ليقول بأن نظريته في العالم الإلهي وهي من أبرز أفكاره «ليست إلا ترجمة حرفية لما قرره فليسوفنا العربي في هذه المسألة»[1].

(ب) جوانب من فلسفته الدينية:

١- التوفيق بين الشريعة والحكمة:

اعتمد ابن رشد في فلسفته على التوفيق بين الدين الذي يقوم على الوحي والفلسفة التي تقوم على التفكير العقلي البرهاني محاولًا البرهنة على العقائد الإسلامية برهنة علمية ترضى كلًّا من الدين والفلسفة وخالف أدلة المتكلمين التي رآها تتسم بطابع الجدل كما أنه احترس من الوقوع في أخطاء الفلاسفة السابقين عليه الذين أتبعوا منهجًا غير هذا المنهج فلجئوا إلى إدخال آراء غريبة على الإسلام مثل الآراء الأفلاطونية المحدثة[2].

أما بواعثه هو للبرهنة على العقائد فإنها ترجع -كما أوضح ذلك في كتابه «فصل المقال» وغيره- إلى أمور ثلاثة:

الأول ديني: فقد وجد أن القرآن الكريم يحث على التدبر والتفكر في آيات كثيرة لا تدخل تحت حصر منها قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر:٢]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾[الأعراف: ١٣٥]، وقوله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ۝ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ﴾[الغاشية:١٧-١٨][3].

---

(١) قاسم: «نظرية المعرفة» (ص٢٧).

(٢) قاسم: «ابن رشد» (٥١).

(٣) السابق (٥٢).

وهو يستدل بهذه الآيات وغيرها على أن الدين «يأمر بالنظر في الأشياء واعتبارها فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هو استخدام طريقة الاستنباط التي ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة»[1].

يقول ابن رشد «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبَيِّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانًا»[2].

والثاني تاريخي: وذلك أن ابن رشد قد هاله انقسام المسلمين إلى طوائف وفرق كل منها تئول النصوص القرآنية حسبما تريد ورأى أن السبيل لجمع شتاتهم هو البرهنة على العقائد بطريقة بسيطة سهلة تنأى عن «التأويل» المفتعل يقبلها كل إنسان مهما كانت درجة ذكائه وثقافته لاسيما أن الإسلام إنما يقوم على أساس من العقل والفطرة السليمة[3].

أما الثالث فهو باعث فلسفي: يعود إلى فكرته المحورية –التي سلفت الإشارة إليها– وتتمثل في اقتناعه بأن حقيقة الشرع هي حقيقة العقل أيضًا وهذه ناحية قد يشاركه فيها غيره من المتكلمين ولكنه يختلف مع كل من المعتزلة والأشاعرة في المنهج الذي ينبغي اتباعه في التدليل على عقائد الدين كما سلفت الإشارة فإنهم في رأيه استخدموا طرقًا جدلية وخطابية بينما يستخدم هو الطرق البرهانية التي نبه عليها القرآن الكريم نفسه أي أنها ترضي الشرع والعقل معًا.

---

(١) قاسم: «ابن رشد» (٤٥).

(٢) ابن رشد: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» (ص٣).

(٣) انظر ابن رشد: «مناهج الأدلة» (١٣٢-١٣٣).

وقد حاول ابن رشد أن يبرر استخدام الاستدلال المنطقي البرهاني في مجال العقيدة فربطه بـ«القياس الفقهي» الذي يستخدم في الاستدلال الفقهي فالفقيه الذي يدرس نصوص الكتاب والسنة ليتخذها مقدمات لأقيسته الفقهية التي يستنبط بها الأحكام الشرعية العملية مضطر للإلمام بطبيعة الأقيسة وأنواعها وشروطها والأمر لا يزيد على ذلك فيما يتصل بالنظر العقلي الذي أوجبه الشرع ورسم طريقة الاستدلال به على أمور العقيدة إذ كيف ندعو إنسانًا لاستخدام النظر العقلي ثم نحرم عليه دراسة الأساليب المنطقية التي تعد مقياسًا يفرق به بين صحة هذا التفكير النظري وفساده؟ إننا لو فعلنا ذلك فلن يكون مسلكنا إلا مناقضة لقواعد التفكير السليم إذ القياس في الفقه ليس إلا نوعًا من القياس العقلي فكيف يجوز للفقيه أن يبرر مشروعية القياس الفقهي بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[1] ولا يحق للمفكر في شئون العقيدة أن يستخدم الآية نفسها لاستخدام القياس العقلي في البرهنة على قضاياه[2]؟

على أن ابن رشد لم يكتف بالمعالجة النظرية لقضية اتفاق العقل والشرع أو الفلسفة والدين بل أتبع ذلك بالمعالجة العملية التطبيقية فألف كتابه «مناهج الأدلة في عقائد الملة» الذي طبق فيه المنهج الذي دعا إليه محاولًا إثبات التطابق بين ما ورد في الشرع -في مجال العقيدة- وما يهدي إليه التفكير العقلي البرهاني وفيما يلي نورد نموذجًا لهذه المحاولة السديدة.

---

(١) [الحشر: ٢].

(٢) قاسم: «ابن رشد» (٥٣).

٢- برهنته على وجود الله:

يقول ابن رشد -بعد نقده لأدلة المجتهدين كدليل الإمكان ودليل الجوهر الفرد- إن الدلالة التي وردت في القرآن الكريم والتي تتفق مع النظر العقلي السليم والتي ترضي أيضًا كافة العقول على اختلاف درجاتها تتمثل فيما يمكن تسميته بدليل الغاية أو الغائية ودليل الاختراع أو السببية:

(أ) أما الأول: فيقوم على الفكرة الواضحة التالية: أن الكون بما يحويه من ظواهر يرشد إلى أنه بني بطريقة خاصة كي يلاءم حياة الإنسان ويعين على ازدهارها ومثل هذه الملاءمة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة بل الأقرب إلى التفكير السليم -وربما إلى العلم أيضًا- أن يتمثل ذلك كله سلفًا في تدبير مسبق وعلم وحكمة كاملين أي أنها تدل على خالق عليم حكيم ذي عناية بخلقه والحق أن هذه العناية بالخلق وبالإنسان خاصة لا تتبدى فقط في دورة الليل والنهار والشمس والقمر والنظام الكلي للطبيعة بل في تركيب جسم الإنسان نفسه وملكاته المختلفة التي تناسب هذه البيئة الطبيعية من ناحية وما كلف به الإنسان من إقامة الحق والعدل وعمارة الأرض وبناء الحضارة من ناحية أخرى.

أليس هذا هو ما يهدي إليه النظر الفطري السليم مؤيدًا بأكثر اتجاهات العلم التجريبي؟ وهو نفس ما يهدي إليه الكتاب الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾[1]، وقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ

(١) [النبأ: ٦-١١].

كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1] وهل يطمع الإنسان الباحث عن اليقين في أكثر من شيء يلتقي على تقريره كل من الفلسفة والعلم والدين؟

(ب) وأما الدليل الثاني الذي تتوفر فيه نفس الخصائص السابقة –أعني دليل الاختراع- فيؤكده أن الاختراع بيّن من مجرد وجود الحيوان والنبات أي أن ظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الكائنات غير العضوية كافية في إثبات فكرة الاختراع أما الأجرام الفلكية الكبرى فهي بدورها مخترعة لأنها مسخرة خاضعة في سلوكها لقوانين لا تحيد عنها وكل مسخر فهو مخلوق مربوب لرب خالق سخره وإذا تبين حدوث الأشياء جميعًا من حية وغير حية ثبت وجود الخالق المحدث طبقًا للتفكير الفطري البسيط والتفكير العلمي القائم على احترام مبدأ السببية العام[2].

وهو نفس الدليل الذي يمكن استنباطه دون تعسف من نحو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾[3]، وقوله سبحانه: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[4].

ونكتفي بهذا القدر عن ابن رشد الفيلسوف العقلي المؤمن الذي اختلف الناس حوله في القديم وما زالوا يختلفون في تأويل فكره في العصر الحديث.

---

(١) [فصلت: ٥٣].

(٢) انظر ابن رشد: «مناهج» (١٥٠-١٥١)، قاسم: «ابن رشد» (٨٠-٨٦).

(٣) [الحج: ٧٣].

(٤) [الطارق: ٥].

ثانيًا: فلسفة العصور الوسطى في الغرب

(الفلسفة المدرسية)

يطلق هذا الوصف «المدرسية» على الفلسفة الغربية الوسيطة المصبوغة بالصبغة المسيحية والخاضعة غالبًا لنفوذ رجال الدين وهو وصف لا يرتضيه بعض كبار المتخصصين في دراسة تلك الفلسفة لما يرتبط به في أذهان البعض من تهم الجمود والتعصب والتسلط الكهنوتي على حركة الفكر وهي تهم ليست صحيحة على إطلاقها في نظرهم[1]، وإنما هي بقايا حملة الموسوعيين الفرنسيين الذين لم يقولوا كلمة طيبة واحدة عن أي كاتب غربي فيما بين القرنين الخامس والخامس عشر، بل ذهبوا إلى حد القول بأن الروح المدرسية حطت من قدر الفلسفة وشوهت الحقائق وكانت كارثة على العقل الإنساني[2].

ولئن كانت الفلسفة الوسيطة في الغرب أقل ازدهارًا منها في عصريها السابق واللاحق فإن ذلك لا يقلل قط من أهميتها التاريخية وتفردها بمجموعة من المشكلات الخاصة ومن تأثيرها في الفكر الحديث[3]، وقد التقت في هذه الفلسفة التقاليد الكنسية بتراث الفلسفة الإغريقية المطبوعة في الغالب بطابع «الأفلاطونية المحدثة» ذات اللون الشرقي.

ففي آخر العصر القديم نشأ فكر مسيحي ذو طابع فلسفي وخاصة في الإسكندرية وغيرها من مواطن التقاء الثقافتين المذكورتين ومن ممثليه المفكران

---

(١) «الموسوعة المختصرة للعقائد» (٩٤).

(٢) السابق (٩٦).

(٣) انظر جلسون: «روح الفلسفة» (٣٢) وما بعدها.

السكندريان (كليمان ١٥٠-٨١٥م) وهو من أصل يوناني و(أوريجان ١٨٥-٢٥٤م) المصري الأصل وكلاهما عرف الأفلاطونية المحدثة وحاول توفيقها مع عقيدته الجديدة على أن أكبر ممثل للنزعة الأفلاطونية في المسيحية هو «القديس أوغسطين» (٣٥٤-٤٣٠م) وقد ولد في أفريقيا الشمالية لأب وثني وأم مسيحية وانتقل إلى روما وعلم في ميلانو وانضم خلال ذلك إلى الديانة «المانوية» ثم قرأ تاسوعات أفلوطين والكتاب المقدس وتنصر وهو في الثالثة والثلاثين وصار كاهنًا ثم أسقفًا وقضى فترة طويلة يدافع في أسلوب فلسفي لا يخلو من طابع غنوصي عن عقيدته الجديدة مما جعله الزعيم الفكري للكاثوليكية في هذه الفترة بل يقول أحد أساتذتنا: «إنه هو المفكر الذي كون العقلية الغربية المسيحية فمن بعده تفلسف الغربيون على طريقته أي على الطريقة الأفلاطونية إلى أن عرفوا كتب أرسطو في القرن الثاني عشر»[1]، وقد كانت آراء أفلاطون -معدلة بما يتفق ونصوص الكتاب المقدس- هي مجال العمل الفلسفي عندئذ.

وقد شهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية الوسيطة -بين القرنين السابع والحادي عشر- محاولات متقطعة من العمل العقلي الذي ينزع إلى التحرر من الطابع السابق ويميل إلى الاهتمام بأرسطو الذي نظر إليه السابقون باعتباره «ملحدًا» ومضادًا للعقيدة ولكن البداية الحقيقية لفكر مدرسي ناضج تبدأ في القرن الثاني عشر ويمثلها القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م) صاحب الدليل الأنطيولوجي المشهور الذي أثر على ديكارت فيما بعد[2]، وأبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢م) صاحب الروح التأملية العميقة.

---

(١) مذكور: «دروس» (٤٩).

(٢) انظر عثمان أمين: «ديكارت» (ط٤-١٨٣).

وقد بدأ الفكر الوسيط يتعرف تعرفًا حقيقيًا على أرسطو وعلى المفكرين المسلمين حين اتصل هذا الفكر بالثقافة العربية المزدهرة في الأندلس وأنشأ رئيس أساقفة «طليطلة» لأول مرة ديوانًا للترجمة (١١٢٦-١١٥١م) نقلت بواسطته من العربية إلى اللاتينية معظم كتب أرسطو الذي عاد إليهم -كما يقال- في عباءة عربية.. ثم تزايد الإقبال على إنتاج أرسطو وزاحم الأفلاطونية وزحزحها عن مكانتها عند القوم وتأكد ذلك حين نقلت الشروح الإسلامية على أرسطو وخاصة شروح ابن رشد ومؤلفاته الدينية الخاصة كفصل المقال وتهافت التهافت ومناهج الأدلة وذلك في القرن التالي الذي يعد هو العصر الذهبي للفكر الغربي الوسيط.

لقد عني المفكرون الدينيون في الغرب -كمعاصريهم المسلمين- بالتوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين العقيدة السماوية الجديدة والثقافة الفلسفية التقليدية وهذا أمر طبيعي ما دام كلاهما موضع التقدير والاعتزاز لدى هؤلاء المفكرين المؤمنين ولكن هذا لم يكن كل ما تحويه تلك الفلسفة كما يظن فلهذه الفلسفة مشاكلها المتصلة بالوجود والمعرفة والمتعلقة بالحرية وبالعناية الإلهية وغير ذلك من القضايا الفلسفية الهامة والبحث الحديث يتجه إلى الكشف عن المضمون الحقيقي لها وعن أثرها على الفكر الحديث[1].

وسنختم هذه الفقرة الموجزة بتقديم سريع لثلاثة من أبرز رجال الفكر الغربي الوسيط في فترة ازدهاره وهم يمثلون إلى حد ما روح العصر وهي تجمع الإيمان بالعقيدة الدينية والثقة بالمناهج العقلية النظرية مع التطلع إلى دراسة طبيعية تجريبية.

---

(١) انظر جلسون: «روح الفلسفة» (٤١) وما بعدها.

١- ألبرت الكبير

(١٢٠٦-١٢٨٠م)

وقد كان من القسس الدومينيكان أعلن قديسًا في سنة (١٩٣١م) درس في إيطاليا وفرنسا ومات في باريس وتتلمذ عليه توماس الأكويني وأهم ما يميزه فكريًّا.

(أ) أنه تزعم هو وتلميذه الأكويني الحركة التي أقامت في الفكر المسيحي أرسطاليسية جديدة تختلف عن آباء الكنيسة السابقين الذين كانوا أكثر ميلًا إلى أفلاطون والأفلاطونية الحديثة كما يمثلهم القديس أوغسطين[١].

(ب) وأنه برغم ذلك لم يتخلص تمامًا من الآثار الغنوصية للأفلاطونية المحدثة وقد عرف عنه ميله إلى آراء ديونيسيس وأبرقلس من رجالها وكما ورث الأكويني عنه نزعته العقلية الأرسطية فقد ورث آخرون من تلاميذه عنه النزعة الروحية الأفلوطينية.

(ج) أنه مع اشتغاله باللاهوت والفلسفة النظرية كان مجربًا لا يكل وخاصة في ميدان التشريح وعلم الحيوان فكان في هذا قريب الشبه برجل آخر من رجال الفكر الغربي الوسيط معاصر له هو «روجر بيكون» ولعله من المناسب الآن أن نقول كلمة موجزة عن هذا الأخير.

---

(١) مذكور: «دروس» (٥).

٢- روجر بيكون

(حوالي ١٢١٤-١٢٩٢م)

ولد في إنجلترا وقضى جانبًا من حياته في أكسفورد وجانبًا آخر في باريس خلال تلك الفترة الخصبة من حياة الفكر الغربي التي أخذ فيها يتمثل آثار العلم والفلسفة العربيين إلى جانب الأعمال الإغريقية في هذين المجالين ومن أهم ما تثيره شخصيته الفكرية أمران:

الأول: أنه كان محافظًا ومتمسكًا بالتقاليد ولم يكن أقل من معاصريه اللاهوتيين مراعاة لأوامر الدين واعترافًا بقيمة الحقائق الدينية غير أنه في الوقت نفسه لم يكن يرى في العلم الجديد مجرد مادة جديدة للمعرفة بل منهجًا جديدًا للبحث لابد أن يحدث تحولًا أساسيًّا في طريقة تناول العلم والمعرفة وإلى هذا الموقف المزدوج يرجع ما لقيه بيكون من تشجيع ومن إحباط معًا فقد شجعه على إصدار كتبه وأبحاثه البابا «كليمنت الرابع» الذي مات قبل أن تتحقق آمال بيكون وتبين عندئذ أن الظروف التاريخية في الغرب لم تتهيأ بعد لما يتطلع إليه من ثورة علمية وفكرية عميقة.

الثاني: أنه كان إحدى همزات الوصل بين الحضارة الإسلامية والمدنية الحديثة كما يقرر «محمد إقبال» معتمدًا على قول المؤرخ الغربي بريفولت: «إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي.. وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي فلم يكن روجر بيكون إلا رسولًا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة.. وقد كان منهج العرب التجريبي في

عصر بيكون قد انتشر انتشارًا واسعًا وانكب الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوربا.. إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيها قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا إنه يدين لها بوجوده نفسه»[1] ولا ينبغي أن يأخذنا الغرور فنخدع عن واقعنا المتخلف بسبب هذا الكلام، بل يجب أن نزداد يقظة واقتناعًا بالصلات الوثيقة بين مختلف الحضارات ولعل هذا يتأكد بالنموذج التالي أيضًا.

٣- توماس الأكويني

(١٢٢٥-١٢٧٤م)

ولد حوالي سنة (١٢٢٥م) لأسْرة إيطالية وتعلم في جامعة نابولي حيث انضم إلى الدومينيكان ثم درس على ألبرت الكبير بكولونيا وباريس حيث تخرج وحاضر وقد عين مستشارًا للبلاط البابوي ويعد أكبر مفكري الغرب في العصور الوسطى وأدقهم فهمًا وعرضًا للمشائية بوجه خاص وربما كان أعرفهم بتراث العرب الفكري وخاصة بتراث ابن رشد:

(أ) وقد حاول أيضًا تأكيد الاتفاق والتضامن بين الفلسفة والدين «فهو يرى أن الفلسفة والإيمان متمايزان من حيث الموضوع ومن حيث المنهج: فموضوع الفلسفة طبيعي مكتسب بالفعل وموضوع الإيمان فوق الطبيعة معلوم بالعقل ومنهج الفلسفة البرهان ومنهج الإيمان الاستناد إلى النقل غير أن هذا التمايز لا يعني أن يبقى الإيمان والفلسفة منفصلين في عقل المؤمن فإن للإيمان هيمنة على الفلسفة بإقرار العقل نفسه الذي يعلم وجود الله ويعلم أن وحي الله واجب

---

(١) إقبال: «تجديد التفكير» (١٤٩-١٥٠).

الاحترام، وللفلسفة أن تتطلع إلى الإيمان باعتباره الحقيقة الكبرى وأن تحاول تفهمه بقدر المستطاع: فمن الوجه الأول يشرف الإيمان على العقل إشرافًا خارجيًا بأن يعرض عليه قضاياه وينبهه إلى أنه إن انتهى إلى ما يخالفها كان ذلك دليلًا على فساد عمله وداعية لإعادة النظر ومن الوجه الثاني الإيمان يثير مسائل ومعاني لم يكن العقل ليصل إليها لولا الوحي ثم يدعه يبحثها بوسائله الخاصة»[1]، فهو مع اعتداده بالحقائق الدينية لا يعتبر الفلسفة مجرد «خادم» للدين كما كان أسلافه وهو مع اعتداده بالفلسفة وتميزها لا يذهب إلى القول بتناقضها الحتمي أو انفصالها عن الدين كما زعم بعض معاصريه.

(ب) ثم انطلق يبني فلسفة أرسطية الروح خالصة من الشوائب الغريبة ويتبنى مذهبًا لاهوتيًا محددًا حتى ليعتبره البعض أول من وضع اللاهوت المسيحي علمًا بمعنى الكلمة[2].

(١) فالله موجود واجب الوجود وهو يستدل لذلك بالأدلة المشهورة من حركة وافتقار وغائية تظهر آثارها في العالم ويهتم بفكرة أرسطو عن «المحرك الأول» ويوسع في نطاقها لتدل على موجد العالم وعلته وإذا كان هذا شأنه فهو واجب الوجود لأن العالم صادر عنه مفتقر إليه وما كان محتاجًا إلى علة فهو محتاج إليها كل حين.

(٢) أما العالم فإنه لم يصدر عن الله بإرادة ضرورية لأن الإرادة الضرورية لا تتعلق إلا بما هو كفء لها وليس العالم متكافئًا مع الله وليس وجود العالم بمضيف شيئًا إليه تعالى ولا عدمه بمنقص منه شيئًا، وإذن فقد أراد الله تعالى

---

(١) مذكور: «دروس» (٤٦).

(٢) السابق (٥٢).

العالم وخلقه خلقًا حرًّا.. ولا يسع العقل الاستدلال على حدوث العالم بعد عدمه أو البرهنة على قدمه وإذا كان الوحي يخبرنا بحدوثه فينبغي الإيمان بذلك وإن كان القدم غير مستحيل عقلًا.

(٣) وأما الإنسان فهو خير بجسمه وروحه ولا شر في المخلوقات بالطبع ومبدأ الخطيئة لا يعني هلاك الإنسان بالضرورة فعقله قادر على التفكير في الخير وإرادته صالحة لتنفيذه وإن كان لا يستطيع التصرف كمسيحي حقيقي إلا برحمة ونعمة من الله طريقها الإيمان[١].

(ج) وقد أفاد توماس الأكويني كثيرًا من الفيلسوف المسلم ابن رشد وكان أساتذته يعرفون فلسفة الفارابي وابن سينا جيدًا وإذا كان بعض مؤرخي الفلسفة الغربيين ينكرون هذه العلاقة الخاصة بين ابن رشد والأكويني بل ينظرون إليهما كخصمين لا يمكن التوفيق بينهما فإن المستشرق الأسباني آسين بلاسيوس قد أثبت في مؤلف خاص الطرق المباشرة وغير المباشرة التي وصلت خلالها فلسفة ابن رشد الخاصة -وليست شروحه على أرسطو فقط- إلى الأكويني وانتهى إلى القول بأن الآراء الدينية لدى توماس الأكويني هي ترجمة دقيقة للآراء الدينية الرشدية الحقيقية[٢]، ثم جاء أستاذنا المرحوم محمود قاسم فأضاف إلى هذا الدليل التاريخي دليلًا آخر موضوعيًّا بمقارنته بين آراء المفكرين وكتبهما وأكد النتيجة السالفة الذكر[٣].

---

(١) السابق، «الموسوعة المختصرة للعقائد» (٩٨-٩٩).

(٢) قاسم: «نظرية المعرفة» (٦٦).

(٣) السابق، «ابن رشد وفلسفته» (٣٨-٤٣).

وأيًا ما كان الأمر فقد كان «توماس» وفكره خطوة تقدمية في العصور الوسطى من الناحية الفلسفية ولا زال في الفكر الحديث والمعاصر من يحاول تجديد مدرسته الفكرية فيما يعرف «بالتوماوية الجديدة»[1] وقد صار مذهبه في الفلسفة واللاهوت لعمقه وإحكامه مذهبًا شبه رسمي للكنيسة الكاثوليكية ولعل ما فيه من نزعة عقلية رصينة خالية من الروح الباطنية التي شاعت قبله – سواء كان مدينًا بذلك لابن رشد أو لأرسطو نفسه- كان تمهيدًا مناسبًا لما سيصير إليه الفكر الأوربي في نهايات العصور الوسطى وبداية العصر الحديث وسنقدم فيما يلي لمحة سريعة عن أهم الاتجاهات في هذه الفلسفة الحديثة التي تأثرت –برغم نزعتها النقدية الحادة- بتراث الفلسفة الوسيطة في الشرق والغرب.

***

(١) انظر جلسون: «روح الفلسفة-المقدمة».

الفصل الثالث
الفلسفة الحديثة

أولًا: في الشرق: الفلسفة الإسلامية الحديثة:

جرت عادة أكثر الكاتبين في تاريخ الفلسفة الإسلامية بالوقوف بها عند نهاية القرن السادس الهجري، ويصور أحدهم ذلك تصويرًا «دراميًّا» فيقول: «حين كانت جنازة أبي الوليد ابن رشد تعبر مضيق جبل طارق؛ لتودع في مسقط رأسه، كانت الفلسفة الإسلامية تطوي صفحة الختام من سفرها الحافل»[1]. وقد يميل البعض منهم إلى تحديد هذه النهاية بأخريات القرن السابع الذي سقطت في منتصفه بغداد، عاصمة الحضارة الإسلامية، والذي «كان نذير تدهور وانحطاط للدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي»[2].

وإذا كان القرن السابع الهجري بداية مرحلة من الفتور والضعف في الحياة الإسلامية، بالنسبة لمراحل الازدهار والحيوية السابقة، فإن ذلك لا يعني أن الحياة الإسلامية قد توقفت، وأن الفكر والثقافة لم تواصل مسيرتها الحافلة كما يتصور البعض.

على أن مقتضى الحيطة العلمية ألا نطلق مثل هذه الأحكام التعميمية، حتى ندرس هذه الفترة بكل جوانبها السياسية والفكرية، ونسلط الضوء على حلقاتها المتتابعة، فهذا أمر واجب في ذاته، وهو واجب كذلك لأهميته الخاصة في المساعدة على فهم فكرنا المعاصر، الذي يحمل في أعطافه الكثير من آثار هذه المرحلة.

---

(١) العلوي: «نظرية الحركة» (٢٣) وانظر العراقي: «الفلسفة الإسلامية» (ص٣).

(٢) مذكور: «دروس» (٨٠).

وحتى تتحقق مثل هذه الدراسة التفصيلية، فإننا نقرر -في اطمئنان نسبي- أن الشواهد المتاحة تدل على أن الفكر الإسلامي لم يتوقف، وأنه استمر خلال هذه القرون الأخيرة، وأنه واصل التأمل في قضاياه التقليدية وتراثه العريق، بروح لا ينقصها التحرر والنزوع إلى التجديد في بعض الأحيان، وأنه حاول أن يرتاد مناطق جديدة أيضًا، وأنه اهتم كذلك باستيعاب الظروف المتطورة، وخاصة بعد احتكاكه مع الحضارة الغربية الحديثة. وسنقدم في إيجاز -ربما كان كافيًا- ثلاثة نماذج لمفكري هذه المرحلة، تاركين البيان المفصل لفرصة أخرى بإذن الله.

١ - ابن خلدون:

(أ)- نبذة عن حياته:

هو ولي الدين عبدالرحمن بن محمد بن خلدون ولد بتونس وحصل علومه فيها، ثم درس الفلسفة آخذًا بعضها عن أستاذ درسها في المشرق، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده، اشتغل بخدمة الدولة حينًا وركب الأسفار حينًا آخر. وكان في هذا كله رجلًا قوي الملاحظة، وتقلد الحجابة لكثير من الأمراء، وسفر لدى حكومات كثيرة، في أسبانيا وإفريقية في البلاط النصراني في إشبيلية، وحضر أيضًا في بلاط تيمورلنك بدمشق، وحين مات ابن خلدون في القاهرة عام (١٤٠٦م) حيث تولى القضاء مرارًا، كان قد حصل تجارب منوعة وعميقة، في المجالين النظري والعملي معًا[١]، مما يعطي لشخصيته أبعادًا خاصة متميزة تنعكس على فكره وإنتاجه، وخاصة في فهمه للفلسفة ولفلسفة التاريخ، وأطوار الثقافة الإسلامية بصفة خاصة، وفي وضعه الأساس الأول لعلم الاجتماع الحديث.

---

(١) انظر ديبور: «تاريخ الفلسفة» (٤٠٢) وما بعدها.

(ب) جوانب من فلسفته -فلسفة التاريخ:

يقول ديبور: «لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة كما وصلت إلى علمه، وكان رأيه في العالم لا ينصب في قوالبها الثابتة المقررة ويبين ذلك بقوله: «يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء، أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر -بما لا نهاية له- مما نستطيع أن نعلم ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة؛ لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة، أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق، فإنه وهم كاذب. ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية، ويجب ألا يكتفي بتجاربه الفردية بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ويعنى بتمحيصها»[1].

ولذا فقد انبرى فيلسوفنا -والكلام ما زال لديبور- «يزعم أنه يؤسس فرعًا فلسفيًا جديدًا، لم يخطر قط على قلب أرسطو. والفلسفة -كما يقول الفلاسفة- هي علم الموجود من حيث صدوره عن علله.. وهم يقولون في هذا الصدد أقوالًا لا يمكن البرهان عليها ومعرفتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون، وفي هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها، ويمكن كشف عللها، وبقدر ما نصيب من نجاح في هذه المهمة الأخيرة في البحث التاريخي -أعني بمقدار ما نستطيع من رد الوقائع التاريخية إلى أسبابها، ومن كشف قوانينها- يكون التاريخ أهلًا لأن نسميه علمًا حقيقيًا، وجزءًا من الفلسفة»[2].

(١) السابق، وانظر الخضر: «حياة ابن خلدون» (٥) وما بعدها.

(٢) ديبور: «تاريخ الفلسفة» (٤٠٢-٤٠٣)، وقارن ابن خلدون: «المقدمة» (ص٤٧٨) وما بعدها.

وإذا كان ديبور -كمؤرخ للفلسفة- يرى في هذا الجهد الفكري لابن خلدون في مقدمته محاولة لوضع علم التاريخ على أسس منهجية، تدرس حياة الجماعات البشرية في الماضي وما يعرض لها من ظواهر مادية وثقافية، بقصد الكشف عن القوانين التي تحكم هذه الظواهر. وأنه طبق هذا المنهج بالفعل وانتهى إلى نظريات عديدة؛ في مراحل نمو الدول وانهيارها، وفي العصبية أو التضامن السياسي، بين أفراد الجماعة، وفي الثقافة وأطوارها وفي طبيعة العوامل المؤثرة في الأحداث التاريخية بوجه عام.. مما يدخل بحق في صميم فلسفة التاريخ[1].

أقول: إذا كان هذا ما يراه «ديبور» فإن أكثر رجال «علم الاجتماع» في مصر[2] يرونه أول محاولة لتأسيس «علم اجتماع» بالمعنى الحديث.

ابن خلدون وعلم الاجتماع:

استعرض ابن خلدون جهود المؤرخين قبله كما أشار في «المقدمة»، وانتهى إلى وجوب كتابة التاريخ بمنهج جديد، يقوم على الشرح والتحليل وتعليل الحوادث، لا مجرد السرد كما يتوهم البعض: «إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى.. وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق..»[3] وقد أدى به ذلك إلى تقرير ضرورة قيام علم جديد هو «علم العمران» الذي نسميه حديثًا بعلم الاجتماع، وإلى تحديد طبيعة المنهج الذي يستخدم فيه بأنه منهج يقوم على الاستقراء لا على تحليل المعاني أو نقل الأخبار[4]، وهذا كله إنما يقوم على أصل كبير عنده، وهو أن الظواهر الاجتماعية -شأنها في ذلك شأن الظواهر

---

(١) ديبور «تاريخ الفلسفة»: (٤٠٤-٤٠٥).

(٢) قاسم: «مساهمة الفكر العربي» (٩)، «الخشاب أصول» (٩).

(٣) «المقدمة»: (٥).

(٤) السابق (٤).

الطبيعية- لا تحدث بالمصادفة وإنما تخضع في حركتها لقانون، يمكن بالبحث العلمي اكتشافه، فإن كل حادث من الحوادث ذاتًا كان أو فعلًا لابد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله..»[1].

وإذ يصل ابن خلدون في تحليله إلى هذا الحد فإنه يصرح بوجوب قيام هذا العلم، ويكاد يعطيه اسمه الذي عرف به حديثًا، وإن كان يسميه أحيانًا علم العمران: «وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته.. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا»[2] ويحس ابن خلدون بوضوح أنه بذلك ينشئ في الفكر الإنساني علمًا جديدًا كل الجدة، مستقلًا بموضوعه الخاص، ومنهجه المعين، وقضاياه أو مسائله التي يتناولها بالبحث: «وكأن هذا العلم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعيًا كان أو عقليًا»[3].

على أن ابن خلدون لم يكتف بالدعوة النظرية إلى هذا العلم، بل توصل فيه إلى بعض النتائج والأفكار، وإن كان أكثرها -بالطبع قاصرًا على المجال الذي أتيحت له ملاحظته ودراسته فحسب؛ يقول الأستاذ الخشاب: «حدد ابن خلدون موضوع العلم بأنه دراسة علم الاجتماع الإنساني وظواهره، وقسم دراساته إلى قسمين واضحين:

---

(١) انظر الخشاب: «أصول» (٩)، قاسم «مساهمة» (٩).

(٢) «المقدمة» (٣٥-٣٦).

(٣) السابق (٣٧-٣٨).

القسم الأول: بحوث تتعلق ببنية المجتمع أو «المورفولوجيا الاجتماعية»، وهي البحوث التي تتناول دراسة الظواهر المتصلة بالبدو والحضر، وأصول المدنيات، وتوزيع السكان، وظواهر الهجرة، وتخطيط المدن.. في الفصلين الرابع والأول من مقدمته.

والقسم الثاني: هو دراسة النظم العمرانية، فدرس الظواهر السياسية في الفصل الثالث، والظواهر الاقتصادية في الفصل الخامس، والظواهر التربوية واللغوية في الفصل السادس.. ودراساته هذه تدلنا على أنه استوعب معظم فروع علم الاجتماع وعالج أهم أبوابه..»[1] ثم يعقب بقوله:

«غير أن هذه الدراسات على ما فيها من جدة وأصالة لم تنل ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار والمتابعة والمثابرة..»[2]. وهذا ثمن الضعف في الحياة الفكرية الإسلامية، دفعه ابن خلدون من شهرته، ودفعه المجتمع المسلم بعدم إفادته المثلى من أفكاره، ولكن مجرد ظهور هذا المفكر شاهد على استمرارية هذا الفكر الإسلامي، وقابليته للتجدد مع الأيام، وعسى أن يتلافى المحدثون ما وقع فيه بعض أسلافهم من سلبية وجمود.

٢- صدر الدين الشيرازي

(أ) لمحة عن حياته:

عرف محمد بن إبراهيم بلقبه صدر الدين، وسماه تلاميذه وهواة فلسفته «صدر المتألهين»، وعرف في أوساط الشيعة باسم «الملا صدرا». وقد ولد في مدينة «شيراز» الشهيرة، في الجنوب الغربي من إيران في عام (٩٧٩) أو عام

---

(١) الخشاب: «أصول» (١٠).

(٢) السابق (١١).

(٩٨٠هـ) (١٥٧٣م) لأسرة غنية، فقد كان أبوه وزيرًا في ولاية فارس وهي إحدى الولايات التابعة حينئذ للدولة الصفوية في إيران، ومكنه ثراء أسرته من التفرغ للدراسة، وحين ضاقت شيراز بطموحه العلمي رحل إلى «أصفهان»، وكانت عاصمة الدولة ومركز الدراسات الدينية والفلسفية، وفيها تتلمذ لمجموعة من الأساتذة من أبرزهم اثنان: العالم العربي –صاحب الكشكول– المشتغل بالدراسات الدينية والعربية بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣١هـ) والأستاذ العالم الشيعي محمد باقر (ت ١٠٤٠هـ) زعيم المدرسة العقلية –مع لمسة إشراقية في أصفهان.

وحين بلغ أوجه الفكري ساوره شعور بالغربة، فاعتزل في قرية قريبة من «قم» مدة تزيد على عشر سنين، كان فيها عاكفًا على التأمل ملتزمًا للون صوفي من الحياة، كأنما كان يبغي الوصول إلى حالة «الكشف الروحي»، التي قال عنها أستاذه الدماد: «إن المعرفة بدونها عبث مضيع». والمرجح أنه قد استشرف في هذه العزلة بعض أفكاره الفلسفية الهامة، وقد أخذت شهرته تذيع أثناء عزلته. فاستدعاه أمير فارس، ليدرس في مدرسة بناها بشيراز، فبدأ صدر الدين مرحلة جديدة من حياته توفر فيها على التدريس والتأليف، وكان : مولعًا بالحج فقدم البيت الحرام سبع مرات ماشيًا، وقد وافته المنية وهو عائد من الحجة السابعة بمدينة البصرة في العراق فدفن بها عام (١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)[1].

وقد خلف الملا صدر أكثر من أربعين كتابًا في الدراسات الفلسفية والدينية منها: تفسير القرآن الكريم وشرح لكتاب «الكافي»، الذي هو عند الشيعة كالبخاري عند أهل السنة، وأهمها –من الناحية الفلسفية– شروحه على

(١) انظر محمود الخضيري: «صدر الدين» ضمن «دعوة التقريب» (ص٣٩٥-٤٠١) هادي العلوي: «نظرية الحركة» (٢٦-٥٠) عبداللطيف «تجريد الاعتقاد» (٣٥٠) وما بعدها.

«الشفاء» لابن سينا، وعلى «حكمة الإشراق» للسهروردي، ولعلهما من مؤلفاته المبكرة ثم «شواهد الربوبية» الذي يعرض فيه فلسفته الخاصة بإيجاز –ولعله آخر مؤلفاته– و«الأسفار الأربعة» أكبر مؤلفاته وأكثرها استيعابًا لأفكاره الخاصة وعنوانه: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية» يدل على موضوعه، ويلتقي في هذه المؤلفات جميعًا تأثير تيارات ثلاثة: المشائية الإسلامية والأفلاطونية المحدثة، والتصوف الإشراقي. ولكن مع روح نقدية واحترام للشريعة واستمداد منها ونزوع إلى الإبداع والتجديد[1].

(ب) جوانب من فلسفته:

الفلسفة عند صدر الدين هي «العلم الكلي» الذي يستهدف معرفة الوجود، على ما هو عليه في الواقع بصفة عامة، تاركًا تفاصيل الظواهر للعلوم الجزئية المختلفة. وهو في نظرته الكلية إلى الوجود يميل إلى لون من «وحدة الوجود»، قريب من ذلك الذي يعرف عن ابن عربي، ويمثله الشعار الذي يتردد كثيرًا في مؤلفات صدر الدين «بسيط الحقيقة كل الأشياء»[2]، أي أن الوجود الواجب البسيط يتضمن كل شيء يوجد عنه من الممكنات أو الموجودات الأخرى بنحو ما، ودون أن ندخل في تفاصيل هذه الفكرة العويصة التي أثارت العلماء الرسميين على الشيرازي نعرض هنا فكرة أخرى ليست مقطوعة الصلة بها ولها أهمية أساسية في فلسفته، إذ يعتمد عليها في حل مشكلات كثيرة وهي فكرة:

الحركة الجوهرية: كان الفلاسفة قبل صدر الدين –متأثرين بأرسطو– يقولون بحصول الحركة في مقولات أربع فحسب هي الكم والكيف والأين والوضع، وينكرون حصول الحركة في مقولة الجوهر، ويعتبرون أن التغير في الجوهر أي في الهيولى أو الصورة إنما هو من قبيل الكون والفساد، أي أنه باجتماعهما يوجد

---

(١) راجع «مقدمة الأسفار الأربعة».

(٢) انظر العلوي: «نظرية الحركة» (٣٩).

الجسم، ويكون. وبافتراقهما يفسد وينعدم وهذا وإن كان ضربًا من التغير في الوجود بالمعنى العام، ليس حركة حقيقية إذ الحركة لا تتحقق إلا بعد وجود الجسم والتدرج أيضًا ملحوظ فيها وكلاهما غير متحقق في الكون والفساد ولذا عرفوا الحركة بأنه «كمال أول» لما هو بالقوة من حيث هو كذلك أو بعبارة أوضح «التغير التدريجي للجسم المتحرك أثناء حصوله»[1]. ويمكن التصوير لصورها الأربع كما يلي:

١- الحركة في الكم: بزيادته أي النمو ونقصه أي الذبول والاضمحلال، ولا تقع إلا فيما له مقدار، إذ معنى الحركة في الكم تبدل عظم الشيء أي مقداره فهو موضوع الحركة.

٢- الحركة في الكيف: وتسمى «الاستحالة» أي تبدل حالات وصفات الشيء كاختلاف لونه وشكله ورائحته ودرجة حرارته ونحو ذلك من الكيفيات التي تطرأ عليه.

٣- الحركة في الأين: أي الانتقال في المكان وهو المشهور من معاني الحركة.

٤- الحركة في الوضع: ومثلها دوران الشيء حول نفسه حيث يتبدل الوضع أي نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض مع بقاء موضوعه -أي الأين- ثابتًا ومع بقاء الكم والكيف على حالهما أيضًا.

وقد جرى المشاءون المسلمون على هذا التقليد الفلسفي، حتى جاء صدر الدين فنادى بحدوث الحركة في الجوهر أيضًا، أي أن جوهر الشيء أو وجوده نفسه قد يعتريه التغير، فيشتد أو يضعف وبذلك أدخل عنصر الحركة في صميم الوجود وحقيقته وبنيته الأساسية، لا في المركبات الوجودية والحالات والأوضاع والأماكن التي تعرض لها.

---

(١) العلوي: «نظرية الحركة» الفصل الأول.

وهذه في الحقيقة خطوة فلسفية في اتجاه جدل كوني أو صيرورة وجودية عميقة، ربما حدس بها يشبهها بعض القدماء من الإغريق، ولكنهم لم يتوصلوا إليها. ثم عادت لتشغل بعض المفكرين المحدثين ولكن في إطار انتهى إلى أن يكون ماديًّا متطرفًا بعد أن بدأ كونيًّا مثاليًّا.

ونظرية «الملا صدرا» عميقة ومتعددة الأبعاد، ولها أثرها المحوري على مذهبه، وطريقة حله للعديد من المشكلات الدينية والفلسفية[1]:

(أ) فهو يستخدمها لإثبات حدوث العالم وبالتالي كونه مخلوقًا لله، إذ يعتبر التغير في العالم دليلًا على زواله لأن المتغير لا يبقى على حال. وإذا كان التغير نافيًا للبقاء بلا نهاية لهذا الكون المادي فهو ينفي عنه أيضًا القدم ويجب له البداية فالمتغيرات له أول وآخر.. وهذه نظرة تخالف نظرة المشائين وخاصة الفارابي وابن سينا الذين قالوا بقدم العالم زمانًا وإن كان في ذاته ممكنًا ومحتاجًا إلى علة[2]، فهو مساوق لله في الوجود رغم أنه معلول له تعالى، أما نظرة الشيرازي المبنية على الحركة الوجودية فتؤكد البداية للعالم وصيرورته إلى الفناء، وهذا أكثر موافقة للنصوص الدينية، (كان الله ولا شيء معه –كل شيء هالك إلا وجهه).

(ب) إن الذي يفنى هو عالم المادة أما العالم العقلي أو عالم الروح أو الملأ الأعلى فلا يخضع لهذا القانون.. ومن هذه التفرقة يتخذ الشيرازي سبيلًا إلى استخدام الحركة الجوهرية في إثبات عقيدة دينية أخرى طالما حيرت الفلاسفة والمفكرين هي البعث أو المعاد، إذ يرى أن الإنسان عندما يزداد تجوهر نفسه أو يشتد

---

(١) العلوي: «نظرية الحركة» (٥٣) وما بعدها.

(٢) انظر ابن سينا: «الإشارات» (٣/٤٩٧)، و«النجاة» (٢٢٥-٢٢٧)، والفارابي: «المجموع» (٧٠-٧١، ١٢٨).

وجودها، تخلع عنها البدن كلية أي تذوق الموت، ولعدم تعرضها بعد ذلك للتغيير في الملأ الملائكي أن تموت مرة أخرى بل ستبقى إلى الأبد في ذلك العالم المجرد الذي هبطت منه أصلًا لكي تعبر محنة الحياة المادية، وتحصل من خلال عقباتها كمالًا لم يكن ليتهيأ لها لولا هذا الهبوط الذي اقتضته الحكمة العليا[1].

(ج) والحركة الجوهرية هي مبدأ الحركة الذاتية للأجسام، أو سر ارتباط المعلومات بعللها فطبيعة الجسم هي مبدأ حركة الجوهرية ويعني بذلك أن مبعث حركة الجسم قوة جوهرية فيه هي طبيعته الخاصة دون تدخل من خارجه فالحركة الجوهرية من لوازم الجسم الطبيعي نفسه، ولكن هذا منعطف خطير في تفسير العلية الطبيعية قد لا يلتقي مع الروح الدينية غير أن الشيرازي يجتاز هذا المنعطف على أساس التفرقة بين محرك يسبب الحركة وهي طبيعة الجسم نفسها ومحرك يعطي وجود الذات المتحركة وبالتالي وجود الحركة أيضًا وهو الخالق سبحانه.. فالطبيعة مبدأ الحركة الجوهرية ولكن خالق الطبيعة نفسها هو الله تعالى ولا إيجاب على الله ولا تعجيز له فهو إن شاء خلق الطبيعة وإن شاء لم يخلق لا معقب لحكمه وهكذا يستخدم الرجل فكرته في دعم مبدأ العلية ولكن دون عدوان على الحقائق الدينية[2].

ولعل هذه التطبيقات الثلاث تبين الأهمية الميتافيزيقية لهذه الفكرة في مذهب الشيرازي وتكشف على أية حال طرافتها وأصالتها فضلًا عن براعته في استخدامها أيًا كانت وجهة النظر في قيمة الفكر نفسها وما يمكن أن يترتب عليها من نتائج ... ونكتفي بهذا القدر الذي نرجو أن يفتح شهية القارئ لمزيد

---

(١) انظر العلوي: «نظرية الحركة» (١٣٤-١٣٦).

(٢) السابق (١٣٨)، الشيرازي: «المبدأ والمعاد» (١٥٧).

من الإلمام بأفكار فيلسوف شيراز الذي دون أكثر كتبه بالعربية وأخذ العالم العربي يهتم أخيرًا بفكره الذي يثير الآن اهتمام بعض الأوساط العالمية أيضًا أما في وطنه فقد ترك الرجل بصماته على فكر القرون الثلاثة التي جاءت بعده.

٣- محمد إقبال

(١٨٧٧-١٩٣٨م)

(أ) نبذة عن حياته:

ولد محمد إقبال بإقليم البنجاب بالهند سنة (١٨٧٧م) لأبوين متدينين –وإن كانت أصول أسرته هندوكية- وتربى منذ صغره تربية إسلامية فحفظ القرآن الكريم وتعلم العربية والفارسية في مسقط رأسه ثم انتقل إلى «لاهور» التي كانت آنذاك مركز إشعاع ثقافي إسلامي وهناك واصل دراسته وحصل على «الليسانس» في الآداب ثم نال درجة «الماجستير» في الفلسفة وعمل مدرسًا للأدب الإنجليزي في نفس الكلية التي تخرج فيها وانتقل في سنة (١٩٠٥م) إلى لندن حيث أمضى في جامعة «كمبردج» زهاء ثلاث سنوات درس فيها الفلسفة وسافر إلى ألمانيا في سنة (١٩٠٧م) وحصل من جامعة «ميونيخ» على درجة الدكتوراه وعاد إلى «لندن» وحضر الامتحان النهائي في الحقوق وانتسب إلى مدرسة الاقتصاد والعلوم السياسية في لندن وتخصص في هاتين المادتين ثم رجع بعد ذلك إلى الهند سنة (١٩٠٨م).

ومع هذه الدراسة العميقة للثقافة الغربية –فلسفة وقانونًا واقتصادًا- فإن إقبالًا نفسه بين أنها قد زادته إيمانًا وإدراكًا للأصالة الثقافية الإسلامية إذ يقول:

«لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يبهر لُبي ويغشي بصري، وذلك لأني اكتحلت بإثمد مدينة الرسول ﷺ».

وقد عمل إقبال بعد عودته إلى وطنه محاميًا لكي يكسب ما يقوم به أوده وصرف جل وقته للنظر في أحوال المسلمين وتدبير طريق الخلاص ثم خرج على الناس في سنة (١٩١٥م) بمنظومته الرائعة «أسرار الذات الإنسانية» وتتالت بعد ذلك دواوينه وكتبه[1] حتى نشر في سنة (١٩٣٢م) ملحمته الخالدة «جاويد نامه» التي كانت باعتراف الباحثين أعظم أعمال إقبال وواصل بعد ذلك إنتاجه الفكري والفني ومشاركته العملية في تدبير شئون المسلمين بالهند وهو صاحب فكرة إنشاء دولة «الباكستان» الإسلامية إلى أن وافته المنية في أبريل من سنة (١٩٣٨م).

(ب) لمحة عن ثقافته:

كان إقبال رجل علم وثقافة ورَجل عمل وسياسة ولكنه بعد ذلك وقبله فنان أصيل ولعل أبرز جوانب شخصيته وأبقاها كونه شاعرًا فيلسوفًا وسنورد هنا في إيجاز شديد -بعض ملامح فكره الفلسفي:

نظر إقبال في أوضاع العالم الإسلامي في عصره وهو يرزخ تحت أثقال الاستعمار الغربي ويتململ ثائرًا أو يقاوم بائسًا في مناطق عديدة -فأدرك أن جوهر هذه المحنة هو الفقر الروحي والثقافي الذي تعاني منه الجماهير المسلمة مما

---

(١) دواوين إقبال الفارسية هي «أسرار الخلود» أي أسرار الذات الإنسانية (١٩١٥)، و«رموزبي خودي» أو رموز نفي الذات (١٩١٨)، و«بيام مشرق» أو رسالة المشرق (١٩٢٣)، و«زبور عجم» أو زبور العجم (١٩٢٧)، و«جاويد نامه» (١٩٣٢)، و«مسافر» (١٩٣٤)، و«بسجه بايدكرد» أي أقوام شرق أو ما العمل يا شعوب الشرق (١٩٣٦)، و«أرمغان حجاز» أو هدية الحجاز (نشر بعد وفاته ١٩٣٨)، أما دواوينه التي نشرها باللغة الأردية فهي «بانك دران» أي صلصلة الجرمز (١٩٢٤)، و«بال جبريل» أي جناح جبريل (١٩٣٥)، و«ديوان ضرب الكليم» (١٩٣٧) وله كتابان نشرهما بالإنجليزية هما تطور الفلسفة في إيران (١٩٠٨) وتجديد التفكير الديني في الإسلام (١٩٢٨).

جعلها طعمة سائغة لثقافة المستعمر وتقاليده وقيمه قبل سلطانه وحكمه فنادى بالتجديد الفكري وهو لون من الثورة الثقافية يستهدف بناء الإنسان الحر الذي يتطلع إليه العالم الإسلامي بل العالم كله وكان يرى أن قدرة الأمة المسلمة أن تقدم للعالم هذا الإنسان الجديد.. ولن يتسنى ذلك إلا بالعودة إلى جوهر الثقافة الإسلامية في عقيدتها الإيجابية النقية وفكرها المتفتح البناء وروحها الإنسانية السمحة:

١ - وإنما يتحقق ذلك بالرجوع إلى النبع الأول للثقافة الإسلامية وهو القرآن الكريم وغرس العقيدة الفطرية البسيطة في قلوب المسلمين مطهرة من البدع والخرافات إيجابية تدفع إلى العمل والجهاد تحرسها عبادات ربانية خالصة تحول دون الشرك ولا تسحق ذاتية الإنسان ومن هنا كان إعجابه بجوهر الحركة الوهابية الأصيل وكان يسمي داعيتها الأول «المطهر العظيم»[1].

٢- ولكن العودة إلى النبع الأصيل لا تعني إغفال الكنوز التي خلفتها الثقافة الإسلامية على مدى القرون التي قضاها أسلافنا يتأملون هذا الكتاب ويسوسون الحياة به، ولذا فقد كان من أكثر دعاة التجديد وعيًا بالجوانب الإيجابية للتراث الكلامي والصوفي والفقهي في ثقافتنا والتجديد عنده هو «إعادة بناء» هذه الثقافة من تلك العناصر الإيجابية بعد نقدها في ضوء القرآن وصقلها بأدوات الفكر الحديث فلم يحل نزوعه السلفي دون تقديره العميق للفكر الصوفي رغم نقده لما يسميه بالتصوف الأعجمي أو الرهبانية –ولعل أعظم شخصية فكرية أثرت عليه هي شخصية الشاعر الصوفي المسلم جلال الدين الرومي صاحب المثنوي الذي اتخذه إقبال دليلًا له في رحلته السماوية التي

(١) فرار: «وجهة الإسلام» (١١٩-١٢٩).

وصفها لنا في منظومته الشهيرة «جاويد نامه» أو رسالة الخلود الموجهة إلى الأمة الإسلامية وإلى شبابها بصفة خاصة[1]، وأفاد منها:

٣- ومع اعتزاز إقبال بالثقافة الإسلامية وإيمانه بحيويتها فقد تعمق الثقافة الغربية وأفاد منها على نحو لم يتح لغيره من دعاة التجديد حتى ليصفه مؤرخ جليل كأبي الحسن الندوي بأنه أعمق مفكر أوجده الشرق في عصرنا الحاضر[2]، وقد اتخذ موقفًا نقديًا من الحضارة الغربية وعارض دعاة التقليد الأعمى لها بين المسلمين وحذر من استجلاب أفكارها المتعارضة مع جوهر الثقافة الإسلامية كالشيوعية المادية والقومية العنصرية والرأسمالية المستغلة[3]، ودعا للإفادة من جوانبها الإيجابية وخاصة نزعتها العلمية وأسلوبها التجريبي معتبرًا أن هذه الجوانب هي تطوير لما ورثته تلك الحضارة عن الفكر الإسلامي نفسه[4].

هذا هو مفهوم «التجديد» عند إقبال منبثقًا من القرآن مستمدًا روافده من تراث الفكر الإسلامي كله مستوعبًا للموقف الفكري والحضاري في عالمنا المعاصر وتلك لعمري أصول أية محاولة تجديدية ناضجة وأيًا ما كان الرأي في محاولته التجديدية وتفاصيلها التطبيقية[5] فما زال العالم الإسلامي يتطلع إلى ممارسة أصيلة للتجديد في ضوء هذه الأصول تحقق الهدف المنشود.

لقد حاول إقبال أن يقدم مذهبًا أو نظرية -هي في رأيه محاولة لبيان وجهة النظر الإسلامية- في العالم وفي الإنسان تدور على فكرة محورية عنده هي

---

(١) جمال الدين: «رسالة الخلود» (٢٠) وما بعدها.

(٢) الندوي: «الصراع» (١٨).

(٣) السابق (١٠٠)، و«رسالة الخلود» (١٥٦) وما بعدها.

(٤) إقبال: «تجديد التفكير» (١٤٦-١٥١) وما بعدها.

(٥) عزام: «إقبال» (٥٦).

«الذاتية» وسنعرض لها من خلال كلمات إقبال مختتمين بذلك هذه اللمحة الموجزة عن فلسفته:

«الحياة كلها فردية وليس للحياة الكلية وجود، حيثما تجلت الحياة تجلت في شخص أو فرد أو شيء، والخالق كذلك فرد ولكنه أوحد لا مثيل له[1]، إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال «أنا» وبإثباتها وإحكامها وتوسيعها»[2].

أأنت في مرحلة الحياة أم الموت في الحياة؟

أنشد العون من شهود ثلاثة لتتحرى حقيقة مقامك: أولها عرفانك لذاتك فانظر نفسك في نورك أنت، والثاني معرفة ذات أخرى فانظر نفسك في نور ذات سواك، والثالث المعرفة الإلهية فانظر نفسك في نور الله.

أأنت مجرد ذرة من تراب؟! اشدد عقدة ذاتك واستمسك بكيانك الصغير. ما أجل أن يصقل الإنسان ذاته، وأن يختبر رعونتها في سطوع الشمس، فاستأنف تهذيب إطارك القديم وأتم كيانًا جديدًا.

مثل هذا الكيان هو الكيان الحق، وإلا فذاتك لا تزيد عن أن تكون حلقة من دخان[3].

هكذا يختتم إقبال كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» متطلعًا إلى الإنسان المسلم الجديد الذي شاركه العالم الإسلامي كله -وما يزال- التطلعَ إليه.

ثانيًا: الفلسفة الحديثة في الغرب:

بينما غلبت الروح المدرسية التقليدية، المترددة بين أفلاطون وأرسطو، والخاضعة لهيمنة الكنيسة، والمتعصبة للمنهج الصوري الذهني، على الفكر الغربي في العصر الوسيط، فإن «للفترة التاريخية التي يطلق عليها عامة (الفترة

---

(١) انظر البهي: «الفكر الإسلامي» (٣٧١-٤٣٨) د. عبدالحليم محمود: «الإسلام والعقل» (١٥٢-١٥٥).

(٢) السابق: (٥٨).

(٣) إقبال: «تجديد» (٢٢٧).

الحديثة) نظرة عميقة، تختلف في جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة، ومن هذه الجوانب ثمة جانبان لهما الأهمية القصوى، أعني بهما:

(أ) تضاؤل سلطة الكنيسة.

(ب) وتزايد سلطة العلم»[1].

ويشرح الفيلسوف الإنجليزي المعاصر «رسل» العبارة السابقة بقوله:

«فقد أخذت الدول تحل باطراد محل الكنيسة، باعتبارها السلطة الحكومية المهيمنة على الثقافة. وكانت الحكومة في أول أمرها بين أيدي الملوك، ثم بدأت الديمقراطيات أو الطغاة يحلون محل الملوك.. بيد أن معظم الحالات كان للدولة على الفلاسفة نفوذ أقل من النفوذ الذي كان للكنيسة في العصور الوسطى.

ولقد بدأ نبذ السلطة الكنسية -الذي يعد الطابع السلبي للعصر الحديث- بداية مبكرة عن الطابع الإيجابي الذي يتمثل في تقبل السلطة العلمية، ففي النهضة الإيطالية لعب العلم دورًا صغيرًا جدًّا، فمعارضة الكنيسة قد ارتبطت في خواطر الناس بالعصر القديم، وقد كان أول اقتحام جدي للعلم عندما نشرت نظرية «كوبر نيقوس» سنة (١٥٤٣م)، ولكن هذه النظرية لم تصبح ذات نفوذ إلا في القرن السابع عشر، بعد أن تولاها «كبلر» و«جاليليو» وأصلحاها ثم بدأ القتال الطويل بين العلم والعقائد الجامدة، وهو القتال الذي أدار فيه السلفيون معركة خاسرة ضد المعرفة الجديدة[2]».

هذا التلخيص لا ينبغي أن ينسينا عوامل ومظاهر هامة لطبيعة النهضة الفكرية في العصر الحديث سلبية كانت أو إيجابية: من إحياء للآداب القديمة

---

(١) رسل.. برتراند: «تاريخ الفلسفة الغربية»، ٣-٥.

(٢) السابق (٥-٧).

إغريقية ولاتينية، ونمو الروح الإنسانية المعرضة عن الدين أو المعادية له، وازدهار الفنون والصناعات، وغلبة النزعة الفردية في مجالات الأدب والدين والسياسة والفكر جميعًا[1].

وأيًا ما كان الأمر فإن الفلسفة الحديثة في الغرب قد انطلقت من عقالها قوية فتية، تقتحم كل مجال، وتقدم ألوانًا من الأفكار والاتجاهات والنظم، زاخرة بالإنتاج العقلي، نزاعة إلى مؤاخاة العلم، هادفة إلى دعم كيان الإنسان وسيطرته على الطبيعة من حوله، وإن لم تنجح كثيرًا في تحقيق الأهداف المثلى للإنسانية -في نظر البعض- لما غلب عليها من اتجاهات خاصة، ضللت خطوها وبددت، جهودها[2]، ولكنها ما زالت على كل حين تظهر الجديد من الفكر، وتبني وتهدم من المذاهب ما لا يلبث أن يترك مكانه لمذاهب جديدة.

ولضيق المجال هنا فسنحاول أن نعرض بإيجاز لنموذج واحد من مفكري الغرب المحدثين، هو الفيلسوف الفرنسي (رينيه ديكارت)، الذي يدعى بحق - أبا الفلسفة الحديثة.

***

(١) كرم: «تاريخ الفلسفة الحديثة»: (٦-٨).

(٢) السابق.

ديكارت

(١٥٩٦-١٦٥٠م)

١ - حياته:

ولد بفرنسا وتعلم في مدرسة للآباء اليسوعيين كانت من أشهر المدارس في أوربا، وأتم الدراسة بها حيث كانت الفلسفة تحتل مكانًا هامًّا، فدرس كتب المنطق والطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة، وانعكست آثار هذه الدراسة في ناحيتين مختلفتين: فأعجب بوضوح الرياضيات ودقتها. وفي الوقت نفسه أحس بالأثر السيئ الناجم عن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم فانصرف عنها، ولم يكن يخصص لها سوى (ساعات في العام)[1].

وأخذ ديكارت يعالج الدراسات الرياضية والطبيعية طوال تسع سنين، ومع أن كثيرًا من العلماء قد سبقوه إلى الأخذ بقوانين الهندسة التحليلية، فإن وجه الاختلاف بينهم وبينه: أنهم كانوا يتبعون الطرائق الجزئية بينما كان ينظر هو إلى العلم نظرة كلية شاملة، فرأى أن الهندسة والحساب يقومان على الترتيب والقياس، وأن المطلوب من الجبر هو التعبير عن أهم قوانين الترتيب والقياس، وأن من الممكن وضع علم تكون صيغه أبسط من صيغ الحساب، وأكثر تجريدًا من أشكال الهندسة، فتنطبق على الأعداد والأشكال جميعًا[2].

وفي الفلسفة بدأ هو البحث عن أسس أوكد من الفلسفة الدارجة في رأيه، ثم عرضها أولًا على مجلس خاص، معلنًا أنها تؤلف فلسفة مسيحية منافية لفلسفة

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة الحديثة» (ص٥٨).

(٢) السابق (٥٩).

أرسطو، فأعجب به الكردينال دي بيرل وشجعه على إتمام فلسفته؛ خدمة للدين وصدًّا لهجمات الزنادقة فكتب ديكارت رسالة قصيرة في (وجود الله ووجود النفس)[1].

وفي العلم الطبيعي كان يذهب إلى رأي جاليليو -بدوران الأرض- ولكنه لما رأى أن المجمع المقدس قد أدانه؛ لهذا القول، عَدَلَ عن نشر رسالته المؤلفة في هذا الموضوع، احترامًا للكنيسة.

وقد نشرها عام (١٦٣٧م) معبرة عن الوحدة التي تمت في فكره بين الفلسفة والعلم الطبيعي الرياضي، والمنهج الأساسي لها جميعًا؛ حيث كان العنوان الأصلي للمقدمة المنهجية لتلك الرسالة كالآتي (مشروع عام كلي يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها يليه البصريات والآثار العلوية والهندسية) ثم عدل عنه إلى العنوان التالي: (مقال في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم- ويليه البصريات والآثار العلوية والهندسية، وهي التطبيقات لهذا المنهج).

قد لخص فلسفته وعلمه الطبيعي في كتاب مدرسي نشر سنة (١٦٣٣) باللاتينية وهو كتاب (مبادئ الفلسفة)، وأهداه للسربون بغرض تدريسه، وكأنه كان يريد أن يحل بذلك محل أرسطو، ولكن معلميه السابقين لم يجيبوه إلى رغبته[2] تلك.

ب- فلسفته:

لكي نأخذ فكرة سريعة عن فلسفة ديكارت يحسن أن نعرف غاية الفلسفة ومهمتها عنده، والمنهج الذي تنتهجه نحو هذه الغاية، والقواعدَ الأساسية لهذا

---

(١) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة الحديثة» (ص٦٠).

(٢) السابق (٦١).

المنهج: فإن جهوده في هذه الجوانب الثلاثة هي التي دفعت مؤرخي الفلسفة إلى اعتباره (أبًا) للفلسفة الأوربية الحديثة، إنه يعرف الفلسفة بأنها: «دراسة الحكمة»، ثم يضيف: «أنه لا يقصد بالحكمة التحوط في تدبير الأمور فحسب، بل يقصد بها المعرفة الكاملة بكل ما يستطيع المرء معرفته، إما لتدبير حياته، أو لحفظ صحته، أو لاستكشاف الفنون جميعًا، وأن المعرفة التي يتوصل بها إلى هاتيك الغايات لابد أن تكون مستنبطة من العلل الأولى»[1].

ومن هذا التعريف يتضح أن غاية الفلسفة عنده: «تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم وليست العلم لمجرد العلم كما هو الحال عند أرسطو، فبينما كان هذا الأخير يذهب إلى أن العلم الحقيقي يجب أن يدنو من النظر العقلي المحض، ويبتعد عن المنفعة العملية، فإن ديكارت يذهب فيما يبدو إلى أن كمال العلم هو في اتصاله بالحياة العملية «حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها»[2].

كما يتضح منه أيضًا أن الفلسفة ما تزال عنده -كما كانت عند القدماء- هي علم المبادئ الأولى، أي معرفةُ أعلى ما في العلوم من حقائق، فهي العلم الكلي الذي يتوج المعارف الإنسانية جميعًا.

والفلسفة كلها، عنده، بمثابة شجرة: جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم وهي ثلاثة علوم كبرى: الطب والميكانيكا والأخلاق.

فالجزء الأول من الفلسفة هو مبادئ المعرفة أو الميتافيزيقا التي من جملتها تفسير صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة

---

(١) ديكارت: «مبادئ الفلسفة» (٤٢-٤٧).

(٢) الطويل: «أسس الفلسفة» (٨٤).

فينا[1]، وهذا هو العلم الأعلى، أو إن شئت جذور الفلسفة التي تتضمنها الميتافيزيقا.

ويقصد بالمعاني الواضحة: الأفكار السابقة في الذهن على التجربة، التي يشترك في التسليم بصحتها العقلاء، في كل زمان ومكان، ووجودها في العقل هو وجود بالقوة، ودور التجربة هو إخراجُها إلى الوجود الفعلي في مجال الوعي[2].

ويتفرع من الميتافيزيقا العلم الطبيعي –جذع الفلسفة– الذي يدرس مشكلات العالم والإنسان، وفروعه الرئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق، والأخلاق هي آخر مراتب الحكمة، وهو يصفها بقوله: «أعني الأخلاق الأرفع والأكمل التي لما كانت تفترض معرفة عامة بالعلوم الأخرى فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة»[3].

(ب) المنهج الديكارتي:

«يرى ديكارت أن العقل هو أداة عامة وزعت على جميع بني الإنسان توزيعًا عادلًا أو هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، ويشرح هذه الفكرة فيقول:

«إن العقل هو خير الأشياء توزعًا على الناس بالتساوي.. وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل –وهي التي تسمى في الحقيقة بالعقل أو النطق– تتساوى بين كل الناس بالفطرة وذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل

---

(١) أبو ريان: «الفلسفة» (١١٩).

(٢) الطويل: «أسس الفلسفة» (٢٥٢).

(٣) أبو ريان: «الفلسفة» (١٢٠).

من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر»[1].

ومن هذا تتضح أهمية «المنهج» ليقود العقول في طريق واحدة مستقيمة، والمنهج الذي ينبغي لكل عاقل أن يسلكه يعتمد أساسًا على:

١- حدس المبادئ البسيطة الأولية.

٢- ثم استنباط القضايا الجديدة من المبادئ المسلمة.

ومن الواضح أن المنهج الذي كان يسيطر على ذهن ديكارت هو المنهج الرياضي، أما الاستقراء فهو في نظره لا يصل إلا إلى معارف متفرقة، إن جمعت بعضها إلى بعض ألفت علمًا مهلهلًا لا ندري من أين نلتمس له اليقين، فمعيار اليقين هو وضوح المعاني وتسلسلها في العقل، على ما نرى في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب الغامض، بنظام محكم. فهذا هو المنهج الوحيد المشروع[2].

وهكذا يبدو «ديكارت»، رائد التيار العقلي ذي الصبغة الصورية الرياضية في الفلسفة الحديثة، وقد دعم ذلك إنتاجه العلمي في الرياضيات والطبيعيات التي تصطنع المنهج الرياضي، وتابعه من بعده تلاميذه وخاصة لبنتز الذي تقدم المنهج الرياضي على يده خطوات أخرى، حتى كانت الجهود الأخيرة في القرن الماضي والحالي للمناطقة الرياضيين، الذين وضعوا تفاصيل المنهج الاستدلالي والمنطق الصوري الرياضي الحديث.

---

(١) غلاب: «المذاهب الفلسفية» (ص٧٣).

(٢) كرم: «تاريخ الفلسفة الحديثة» (ص٦٣).

(ج) قواعد المنهج الديكارتي:

لهذا المنهج قواعد أربعة أساسية نلخصها فيما يلي: بقريبٍ من ألفاظ ديكارت نفسه:

(أ) الأولى قاعدة الوضوح العقلي:

«ألا أسلم بحقيقة أي شيء ما دمت لا أعرف أنه حقيقة، لكونه ظاهرًا واضحًا بينًا أمام روحي، ظهورًا مانعًا لكل شك» فمقياس الحقيقة في نظره هو: الوضوح العقلي الحاسم لكل غموض أو شك، وهو يريد تخليص العقول من المؤثرات التي تعطل وظيفتها، لاهوتية كانت أو كلاسيكية أو اجتماعية.

(ب) الثانية قاعدة التحليل العقلي:

«أن أقسم كل مسألة صعبة إلى أجزاء، أي إلى العناصر البسيطة التي تتكون منها»، وهو ينبهنا إلى أن أي مشكلة فكرية هي بناء مركب من عناصر عدة، بعضها معلوم وبعضها مجهول لنا، والكشف عن المجهول يستوجب تحليل المشكلة إلى عناصرها المختلفة قدر الإمكان، والتركيز على العناصر التي يمكن أن يعتمد عليها في حلها.

(ج) الثالثة قاعدة التركيب العقلي:

«أن أفكر بالترتيب والتدريج، فأبتدئ بالنظر في أبسط الموضوعات وأسهلها، ثم أنتقل إلى معرفة الموضوعات الأكثر تركيبًا، وأفرض نظامًا في المواضع التي تبدو غير مرتبة في الطبيعة». ومقصده في ذلك أن فهم أية مشكلة والتوصل إلى حل لها يقتضينا أن نربط بين عناصرها ربطًا منطقيًّا متدرجين في ذلك من أبسط الأمور إلى أكثرها تعقيدًا وهي عملية تركيبية مكملة للعملية التحليلية التي تضمنتها القاعدة السابقة.

(د) الرابعة قاعدة المراجعة أو الفحص الدقيق:

«أن أُكْمِل إحصاء أجزاء الموضوع الذي أبحثه، وأؤلفها تأليفات جامعة، حتى أعرف يقينًا أني لم أهمل شيئًا[1]، أو أغفل حالة قد تؤثر على نتيجة البحث». وهذه ناحية هامة جدًّا؛ لأن بعض الباحثين قد يغفل عنصرًا من عناصر البحث، أو يسرع في الربط بين العناصر المختلفة؛ فيقع فريسة للخطأ.

وأهمية القاعدة الأولى تتمثل في الحرص على التحقيق العلمي – القائم على الحدس المباشر اليقيني– والمسبوق بلون من الشك المنهجي. والثانية في التحليل الذي يمهد لهذا الحدس أو المعرفة اليقينية الحقة. والثالثة في التركيب الذي يعتمد على التدرج، وافتراض النظام بين الأجزاء الواضحة، أو الحدود البيِّنة، بحيث يلزم كل منها عن الآخر؛ كي تترابط المعرفة. والأخيرة وتحقق شمول البحث وتكمل المقصود بالقاعدة الثالثة. وهذه القواعد العقلية الأربع لابد لها من صفات خلقية؛ لتؤتي أكلها: تتمثل في الإخلاص للحق، والتصميم على بلوغه، والقناعة به، والقصد إليه، بصفة عامة[2]. وأخيرًا نختم كلامنا عن «ديكارت» بالإشارة إلى البداية الأساسية التي بنى عليها نظامه الفلسفي وهي «الكوجيتو الديكارتي» الشهير.

(د) الكوجيتو الديكارتي:

ربما كان الكوجيتو، أو اليقين الأول، الذي ينتقل فيه «ديكارت» من إثبات الذات الواعية، إلى إثبات الحقائق الأخرى حول الله والعالم، هو أشهر أفكار «ديكارت» وأكثرها تمثيلًا لفلسفته، وطريقته في تحقيق منهجه العقلي، الذي سلفت الإشارة إليه فلندع واحدًا من كبار المتخصصين يحدثنا عنه:

---

(١) دي جلارزا: «محاضرات» (ص٤٠)، والنشار: «المنطق» (ص٥٠٩-٥١٠).

(٢) دي جلارزا: «محاضرات الفلسفة العامة» (٤٠-٤١).

«بعد أن شك (ديكارت) في كل شيء، وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها، وهي ذلك المبدأ المشهور المسمى -كوجيتو-: أنا أفكر وإذن فأنا موجود.. وهو محاولة لإثبات وجود النفس في أي فعل من أفعال الفكر، حتى في الشك نفسه، فكَوْني أشك يفيد أني أفكر، وكوني أفكر يفيد أني موجود»[1].

وبعد أن يشير هذا الباحث إلى الطبيعة العقلية والروحية، لهذا الحدس الأساسي بوجود النفس، وما قيل من أنه تأثر فيه بالقديس أوغسطين يؤكد أن الكوجيتو في طريقة استخدامه، وما بني عليه، هو البداية الرائعة للفلسفة الحديثة»[2].

ثم انتقل الباحث نفسه إلى بيان الكيفية التي بنى بها «ديكارت» معرفة العالم، والأشياء جميعًا، على هذا الحدس العبقري، موسِّطًا بين الأمرين، أي بين الذات المفكرة والعالم الواقعي، يقينًا آخر: هو إدراك وجود (الله) بنفس الطريقة المنهجية الديكارتية فيقول:

«لكن الكوجيتو الذي يعطيني وجودي، بأوثق الحدوس على الإطلاق، يجعلني – من جهة أخرى- في عزلة تامة، هي عزلة فكري الخاص، فلا أتبين سبيلًا للخروج منها، ولا أبلغ أي وجود من الوجودات خارج نفسي». ولقد كان بمقدور ديكارت أن يلتزم تلك النتيجة القصوى، وأن يبقى مخلصًا لهذا النوع من المثالية الذي يناسب على كل حال منهجه، لكن كما أننا سنرى بعدُ أن «كانط» يعطي الفكر متكئًا وسندًا في الأشياء، فكذلك نرى ديكارت باذلًا الجهد للإفلات من عزلة لو طالت لجعلت المعرفة البشرية كلها وهمًا وحلمًا، فهو أيضًا

---

(١) عثمان أمين: «ديكارت» (١٤٩).

(٢) السابق (١٥٩).

يلتمس للفكر سندًا في الموجود الواقع، ولكن هنا شيئًا جديرًا بالملاحظة: نرى ديكارت يطلب آية ذلك الموجود الواقع في المعرفة نفسها، ولا يريد أن يخرج من فكره الخاص إلا بفعل خالص رفيع.. ذلك الموجود الواقع هو «كوجيتو» عالٍ، هو مصدر كل موجود، والضامن لكل حقيقة: هو الله»[1].

وهكذا يظل «أبو الفلسفة الحديثة» مخلصًا لمنهجه العقلي، حتى في نزوعه الواقعي، الذي يحاول فيه المزاوجة بين الذاتية الخالصة والواقعية الخارجية، على أساس من الفكر المنهجي المترابط المحكم.

ونكتفي بهذا القدر، في التمهيد للدرس الفلسفي، سائلين الله تعالى التوفيق والسداد؛ إنه وليٌّ كل خير، ومصدر كل نعمة.

***

(١) السابق (١٦٤-١٦٥).

بعض مراجع الكتاب

(أ) المراجع العربية:

١ - إبراهيم: زكريا: «مشكلة الفلسفة» القاهرة، مكتبة مصر (١٩٧١م).

٢- أفلاطون: الجمهورية: «ترجمة خباز» بيروت- (١٩٦٩م).

٣- فيدون- النشار وآخرون، دار المعارف ١٩٧٥

٤- الأهواني: أ.ف: «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله»، ط الحلبي (١٩٤٨).

٥-بدوي: عبدالرحمن: «تاريخ التصوف الإسلامي»، نشر الكويت (١٩٧٥م).

٦- بريستد: جيمس هنري: «تطور الفكر والدين في مصر القديمة» القاهرة دار الكرنك (١٩٦١م).

٧- البياضي: كمال الدين أحمد: «إشارات المرام من عبارات الإمام» الحلبي (١٩٤٩م).

٨- بينيس-س: «مذهب الذرة عند المسلمين» ترجمة أبي ريدة -القاهرة- النهضة المصرية (١٩٤٦م).

٩- التفتازاني: أبو الوفا: «مدخل إلى التصوف الإسلامي» القاهرة (١٩٧٦م).

١٠- التفتازاني: سعد الدين: «شرح العقائد النسفية» القاهرة، طبعة صبيح (١٩٣٩م).

١١- الجرجاني: علي بن محمد: «التعريفات» القاهرة، الحلبي (١٩٣٨م).

١٢- جعفر: محمد كمال: «التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا» القاهرة (١٩٧٠).

١٣: «دراسات في الفلسفة والأخلاق» (١٩٧٧م).

١٤: «في الفلسفة»: «منهج وتاريخ» القاهرة (١٩٨١م).

١٥- جلارزا: الكونت دي: «محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها»، مصر (١٩١٩م).

١٦- جلسون: إيتون: «روح الفلسفة في العصر الوسيط» الطبعة الأولى.

١٧- جوتييه: ليون: «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية» ترجمة يوسف موسى، مطبعة الرسالة-القاهرة سنة (١٩٤٥م).

١٨- ابن حزم: أبو محمد علي: «الفصل» بيروت (١٩٧٥م).

١٩- الخضيري: محمود: «صدر الدين الشيرازي»، مقال ضمن «دعوة التقريب» بالقاهرة (١٩٦٦م).

٢٠- ابن خلدون: عبدالرحمن: «المقدمة»، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، بالقاهرة، بدون تاريخ.

٢١- ديكارت: رينيه: «مبادئ الفلسفة» ترجمة عثمان أمين القاهرة (١٩٦٠م).

٢٢- ديبور: ت.ج: «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، بالقاهرة، (١٩٥٧م).

٢٣- رسل-برتراند: «تاريخ الفلسفة الغربية»، م٣ ترجمة الشنيطي، القاهرة، الهيئة العامة (١٩٧٧م).

٢٤- أبو ريدة: محمد عبدالهادي: «رسائل الكندي»، القاهرة (١٩٥٣م).

٢٥- ريـڤو- ألبير: «الفلسفة اليونانية»، ترجمة عبدالحليم محمود، القاهرة، مطبعة المعرفة، ط أولى.

٢٦- ابن سينا: أبو علي الحسين: «الإشارات والتنبيهات» تحقيق دنيا، طبعة القاهرة (١٩٥٧).

٢٧: «النجاة»، - طبعة الكردي، القاهرة (١٩٣٨م).

٢٨- السهروردي البغدادي: «عوارف المعارف»، بولاق (١٢٨٩هـ).

٢٩- الشوكاني: اليمني: «قطر الولي على حديث الولي - تحقيق هلال» القاهرة (١٩٦٩م).
٣٠- الشيرازي صدر الدين: «الأسفار الأربعة»، طبعة حجر بالهند (١٢٨٢هـ).
٣١: المبدأ والمعاد، ط طهران (١٣١٤هـ).
٣٢- طاش كبرى زاده: عصام الدين أحمد: «مفتاح السعادة» طبعة حيدر آباد، سنة (١٣٢٨هـ).
٣٣ - الطويل: توفيق: «أسس الفلسفة» القاهرة (١٩٥٩م).
٣٤- عبد الرازق: مصطفى: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، القاهرة (١٩٥٩).
٣٥- عثمان أمين: «ديكارت» القاهرة، الطبعة الرابعة (١٩٥٧م).
٣٦- ابن عربي: محمد بن علي: «الفتوحات المكية»، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، (١٩٧٢م).
٣٧- العلوي: هادي: «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي»، طبعة بغداد، (١٩٧١م).
٣٨- عياد: أحمد توفيق: «التصوف الإسلامي»، الأنجلو (١٩٧٠م).
٣٩- غرابة: حمودة: «ابن سينا بين الدين والفلسفة» القاهرة (١٩٥٣م).
٤٠ - الغزالي: محمد بن محمد: «الرسالة اللدنية»، طبعة الجندي، بلا تاريخ.
٤١ - «المنقذ من الضلال»، القاهرة، (١٩٧٢م).
٤٢ - غلاب: محمد: «الفلسفة الإغريقية» ج١ و٢، الأنجلو بالقاهرة، الطبعة الثانية.
٤٣ - «الفلسفة الشرقية» الأنجلو بالقاهرة، الطبعة الثانية.

٤٤- فروخ: عمر: «العرب والفلسفة اليونانية»، طبعة بيروت (١٩٦٠م).

٤٥- قاسم: محمود: «ابن رشد وفلسفته الدينية» القاهرة، الأنجلو (١٩٦٤م).

٤٦: «في النفس والعقل» القاهرة، الأنجلو (١٩٥٨م).

٤٧: «نظرية المعرفة عند ابن رشد»، القاهرة بلا تاريخ.

٤٨- قنواتي: ج. شحاتة: «تراث الإسلام» (مقالة علم الكلام) نشر الكويت (١٩٧٨م).

٤٩- الكاشاني: عبدالرزاق: «اصطلاحات الصوفية»، طبعة الهند.

٥٠- كرم: يوسف: «تاريخ الفلسفة الحديثة» القاهرة، دار المعارف (١٩٦٦م).

٥١: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، القاهرة لجنة التأليف (١٩٤٦م).

٥٢- مدكور: إبراهيم بيومي: «دروس في تاريخ الفلسفة» القاهرة، لجنة التأليف (١٩٥٣م).

٥٣: «في الفلسفة الإسلامية منهج تطبيقه» ج١، القاهرة الحلبي (١٩٤٧).

٥٤- هويدي: يحيى: «مقدمة في الفلسفة العامة» القاهرة (١٩٥٦).

(ب) المراجع الأجنبية

١- Abdel-latif,H.M, « Nasir al –Din- al-Tusi and his Tagrid al- I tiqad », a doctoral thesis, ١٩٧٧, S.O.A.S, Univ. of London.

٢- Iqbal, M. « The Development of Metaphysics in Persi », London.١٩٠٨.

٣- Nicholson, R.K, « The Mystics of Islam », London, ١٩٧٥.

٤- sarton, G. « Introduction to the History of Science », Voi, II, Baltimore, U.S.A. ١٩٧١.

٥- Tusi. N. « Awsaf al-ashraf, Tehran », N.d. (in Persian).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

***